Antropologia e Religioni

Collana diretta da Gilberto Mazzoleni

DARIO SABBATUCCI

La religione di Roma antica

dal calendario festivo all'ordine cosmico

EDIZIONI SEAM

Antropologia e Religioni

Collana diretta da Gilberto Mazzoleni

Ho voluto esporre la religione romana per mezzo del suo calendario festivo. È una scelta che ha due spiegazioni. La prima: ho creduto vantaggioso calare la materia in una struttura romana piuttosto che in una nostra, inevitabilmente condizionata dalla nostra religione, dal nostro concetto di religione, e dunque fuorviante in proporzione al condizionamento stesso. In sostanza, ho rifiutato il modello manualistico corrente, per seguire un modello antico, quello che ha indotto Ovidio ad esporre la religione romana per mezzo dei *Fasti*, appunto per mezzo del calendario festivo. La seconda: ho seguito l'indicazione di uno dei più geniali antichisti che io conosca, K. KÉRENYI, il quale ci ha insegnato a considerare «la religione antica come religione della festa».

Dario Sabbatucci, *allievo di Raffaele Pettazzoni, è ordinario di Storia delle religioni alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma «La Sapienza». Fra le sue numerose opere ricordiamo:* Saggio sul misticismo greco *(1965),* Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana *(1975),* Il mito, il rito e la storia *(1978),* Sui protagonisti di miti *(1981),* Da Osiride a Quirino *(1984),* Mistica agraria e demistificazione *(1986),* Sommario di storia delle religioni *(1987). Tra i saggi degli ultimi anni ricordiamo* Politeismo *(monumentale opera in due volumi edita nel '98 da Bulzoni).*

ISBN 88-8179-388-1

EDIZIONI SEAM

25,00

Lire **48.000** (i.i.)

DARIO SABBATUCCI

La religione di Roma antica

dal calendario festivo all'ordine cosmico

EDIZIONI SEAM

Prima edizione: novembre 1999

© by EDIZIONI SEAM
STUDIO EDITORIALE A M S.r.l.
Via degli Olmetti, 38
00060 Formello (RM)
Tel. 06.9075135 – Fax 06.90400023

© 1988 Arnoldo Mondadori S.p.A., Milano
I edizione Il Saggiatore, febbrario 1988

Coordinamento editoriale
Leonard Belcamp

Copertina
EDIZIONI SEAM GRAFICA

ISBN 88-8179-388-1

Tutti i diritti riservati
Le richieste di riproduzione
vanno inoltrate all'AIDROS,
Via delle Erbe, 2 – 20121 MILANO
Tel 02.86463091 – Fax 02.89010863

La religione di Roma antica

Introduzione

1. Ho voluto esporre la religione romana per mezzo del suo calendario festivo. È una scelta che ha due spiegazioni. La prima: ho creduto vantaggioso calare la materia in una struttura romana piuttosto che in una nostra, inevitabilmente condizionata dalla nostra religione, dal nostro concetto di religione, e dunque fuorviante in proporzione al condizionamento stesso. In sostanza, ho rifiutato il modello manualistico corrente, per seguire un modello antico, quello che ha indotto Ovidio ad esporre la religione romana per mezzo dei Fasti, *appunto per mezzo del calendario festivo. La seconda: ho seguito l'indicazione di uno dei più geniali antichisti che io conosca, K. Kérenyi, il quale ci ha insegnato a considerare «la religione antica come religione della festa» (è questo il titolo del 2° capitolo della sua* Religione antica nelle sue linee fondamentali, *Bologna 1940).*

Il calendario festivo, dovunque ne sia stato formulato uno, è lo strumento con cui si dà ordine al tempo: lo si cosmicizza, lo si rende agibile all'uomo. Enorme è dunque la sua importanza per le religioni che, come la romana, concernono la vita «temporale». Ne consegue che la sua dimensione religiosa ci sfugge in gran parte se guardiamo alla religione romana dal

punto di vista della nostra religione, la quale concerne, o dovrebbe concernere, l'«extratemporale». Chi non si è lasciato fuorviare è giunto invece a definire il calendario romano la Magna Charta della religione di Roma antica.

Ora la questione è: quale Roma antica? Il calendario che ho utilizzato è riferibile alla Roma medio-repubblicana, alla Roma già pienamente storica. È un calendario che comunque rivela presupposti d'età anteriori, la monarchica e la paleo-repubblicana, che, quando mi è stato possibile senza cadere nel gioco delle congetture, ho debitamente messo in evidenza. Ho dunque lasciato fuori i moltissimi culti d'età imperiale, tranne che nei casi, pochissimi, in cui è stato possibile ravvisare lo sviluppo di culti precedenti. Fuori dalla realtà calendariale da me proposta sono state lasciate le religioni di Iside e di Mithra, per quanto regolarmente quotate dai tardi calendari d'età imperiale. Ha invece trovato un suo spazio il culto di Cibele, e a suo luogo se ne comprenderà la ragione. È insomma inevitabile che abbia operato certe scelte. Se siano o non siano giustificate, più che un astratto discorso metodologico preliminare, lo diranno i risultati.

Anche ad un'altra scelta vorrei accennare: tranne che in casi di reale utilità, ho trascurato la letteratura sugli argomenti trattati. Per rendere in cifre questa scelta, dirò che su 856 note soltanto 35 contengono citazioni di autori moderni; il resto è tutto dedicato alle fonti.

2. Il calendario arcaico, detto numano perché la tradizione lo voleva istituito da Numa, si componeva di dodici mesi, dei quali quattro (marzo, maggio, luglio, ottobre) erano di 31 giorni, uno (febbraio) era di 28 giorni e tutti gli altri di 29 giorni. Si avevano così in totale 355 giorni, ossia un periodo inferiore di 10 giorni e 1/4 circa al tempo di rivoluzione della terra. La differenza, calcolata con una approssimazione per eccesso, veniva colmata con l'aggiunta ogni due anni di un mese intercalare di 22 o 23 giorni. L'eccesso imponeva che talvolta si omettesse l'intercalazione. Quando cadeva l'intercalazione, si toglievano. al mese di febbraio 5 o 4 giorni che, assommati ai 22 o 23 giorni integrativi, formavano un tredicesimo mese di 27 giorni detto intercalare (intercalaris) *o compensatorio* (mercedonius).

Ho esposto la cosa sotto forma di operazioni numeriche. Esse ci servono per rilevare una oggettività d'ordine matematico, ma non rendono conto né del modo con cui si potevano sottrarre giorni a febbraio, né della scelta

di tale mese per compiere l'operazione. Vedremo meglio il tutto quando tratteremo le feste di febbraio. Vedremo allora che il problema calendariale romano concerneva piuttosto le lunazioni che non la rivoluzione terrestre; diversamente dal nostro problema risolto con l'intercalazione. degli anni bisestili, il quale non ha a che fare con le lunazioni, ma riguarda soltanto il computo dei giorni del periodo di rivoluzione.

Il problema romano era quello di tutte le culture che avevano adottato il calendario lunisolare (d'origine mesopotamica), con lo scopo di misurare in lunazioni l'anno solare. Il problema nasceva dal fatto che in tale funzione 12 lunazioni (i 12 mesi) sono poche e 13 sarebbero troppe. Ogni cultura lo ha risolto a suo modo. Il modo romano, prima della riforma di Cesare, era tutto fondato sull'osservazione empirica delle fasi lunari, e l'intercalazione era orientata dalla lunazione coincidente con l'equinozio di primavera. Il compito di registrare le lunazioni e di ordinare le intercalazioni era affidato ai pontefici.

I pontefici costituivano un collegio di cinque membri (il numero si accrebbe col tempo fino a contare sedici membri), guidato dal pontefice massimo. Non erano propriamente sacerdoti; erano invece i depositari della sapienza religiosa romana, della normativa (sacrale e giuridica) che ne derivava e che permetteva loro di dare un ordine persino al corso degli eventi. In quest'ultima funzione essi registravano gli avvenimenti e le magistrature di ciascun anno, e compilavano il calendario festivo. Per via delle conseguenze politiche derivanti dalle decisioni dei pontefici circa le intercalazioni (si trattava di abbreviare o prolungare la durata in carica dei magistrati, oltre che di accorciare o allungare l'anno), essi furono spesso sospettati di arbitrarietà e di parzialità. Sappiamo di tentativi intesi a togliere le intercalazioni all'arbitrio dei pontefici fissandole in una successione regolare. Tra questi ricordiamo una lex Acilia, *proposta nel 191 a.C. dal console Acilio Glabrione. Tuttavia ogni tentativo risultò vano fino alla riforma di Cesare.*

Giulio Cesare incaricò Sosigene d'Alessandria, illustre astronomo del tempo, di computare l'esatta durata dell'anno e di studiare un nuovo sistema di intercalazione. Il nuovo sistema avrebbe dovuto misurare l'anno in giorni e non più in lunazioni. Forte dell'autorità che in materia gli dava la sua carica di pontefice massimo, Cesare impose ai Romani un nuovo calendario: l'anno ebbe così 365 giorni, quattro mesi (aprile, giugno, settembre,

novembre) ebbero 30 giorni, febbraio 28, e gli altri 31. Insomma diede ai Romani il calendario che usiamo tuttora, ivi compresa l'intercalazione di un giorno in più ogni quattro anni da attribuire al mese di febbraio. Il nostro si differenzia per un'ulteriore riforma della intercalazione, quella promulgata dal pontefice Gregorio XIII nel 1582. L'intercalazione giuliana avveniva ogni quattro anni, in quanto computava una eccedenza di un quarto di giorno ogni anno; in realtà l'eccedenza è inferiore di 11 minuti e 12 secondi, che in uno spazio di 400 anni fanno poco più di tre giorni. L'intercalazione gregoriana elimina questi tre giorni stabilendo che in una serie di quattro anni centesimi (prima tutti bisestili in quanto multipli di 4), tre siano considerati normali e uno soltanto bisestile.

3. Presso a poco la funzione delle nostre settimane, nel calendario romano avevano le nundinae *(forma aggettivale di* novem dies, *nove giorni). Ogni* nundina *contava 8 giorni e il suo nome, da 9 e non da 8, si spiega col conteggio romano che includeva anche il primo giorno della serie successiva (come da noi si dice talvolta «oggi ad otto» per dire «tra una settimana»). I giorni di una* nundina *erano contrassegnati dalle prime otto lettere dell'alfabeto (A-H). All'inizio della* nundina *si teneva mercato; in quel giorno arrivavano in città gli abitanti della campagna per sbrigare i loro affari. Le settimane cominciarono a sostituire le* nundinae *soltanto nel 2° secolo della nostra èra.*

Il mese era suddiviso in tre parti dalle calende, le none e le idi, che originariamente indicavano tre momenti della lunazione; rispettivamente la comparsa del primo falcetto lunare, il primo quarto di luna e il plenilunio. Le calende, cioè il primo giorno del mese, sono segnate nei calendari con la sigla K o KAL, seguita dall'abbreviazione del mese. Per esempio: K. IAN. (= Kalendae Ianuariae*) è il contrassegno del primo gennaio; sotto questa sigla, usata in funzione del titolo del mese, sono scritti in colonna tutti gli altri giorni di gennaio; così per gli altri mesi. Il termine* calendae *deriva da* calare, *«chiamare e raccolta», «proclamare»; risale all'uso di chiamare a raccolta il popolo per proclamare l'inizio del mese e la data delle none. Alle none (*nonae*) – dette così perché venivano il nono giorno prima delle idi, sempre per il conteggio romano che includeva le stesse idi – si proclamavano le feste del mese. Le none compaiono segnate con la sigla NON. Esse cadevano il 7 nei mesi di 31 giorni (marzo, maggio, luglio e ottobre) e il 5 nei mesi di 29 giorni, nonché in febbraio e nel mese intercala-*

re. Parlo naturalmente del calendario anteriore alla riforma giuliana; comunque tale riforma lasciò le stesse date per none e idi degli stessi mesi, anche se portò a 30 i giorni dei mesi che ne avevano 29. Le idi, contrassegnate dalla sigla EID (= eidus, *forma arcaica per* idus*), cadevano il 15 nei mesi lunghi e il 13 nei mesi brevi. Incerta è l'etimologia di* idus*: c'è chi la fa risalire ad una radice indicante luminosità, con riferimento alla luminosità del plenilunio.*

In alcuni calendari i giorni sono contrassegnati, oltre che dalle lettere nundinali, anche dal numero indicante la loro posizione rispetto alle none o alle idi del mese o alle calende del mese successivo. Era il modo di datazione dei Romani. Esso deriva dalla prospettiva ufficialmente imposta quando alle calende si proclamavano le none, e alle none si proclamavano le idi e le altre feste del mese. L'uso è stato esteso poi anche ai giorni posteriori alle idi, assumendo come traguardo le calende del mese successivo che, però, a differenza delle none e delle idi non venivano proclamate in anticipo, bensì soltanto con la comparsa del primo falcetto lunare. Del modo originario di designare i giorni posteriori alle idi parleremo a proposito della festa Quinquatrus *del 19 marzo.*

I giorni festivi che non cadevano in una giornata già contrassegnata dalla sigla delle calende o delle none o delle idi, erano distinti da un titolo abbreviato. Ad esempio, l'11 febbraio, festa dei Carmentalia*, è siglato CAR. Le feste indicate a questo modo sono 44 e cadono tutte in un giorno dispari, ad eccezione di due: il* Regifugium *del 24 febbraio e gli* Equiria *del 14 marzo. Altre sigle indicavano la qualità dei giorni. Eccone la lista:*

F (fastus) – *Erano* fasti *i giorni in cui era lecito amministrare la giustizia. Erano, in senso più lato, i giorni feriali. Il termine* fasti *passò in seguito ad indicare lo stesso calendario e, per estensione, le liste dei consoli (*fasti consulares*) e dei trionfatori (*fasti triumphales*) che di solito accompagnavano il calendario.*

N (nefastus) – Nefasti, *ossia non-fasti, erano i giorni in cui non si poteva amministrare la giustizia, e dunque inadatti a qualsiasi attività; in pratica erano giorni di vacanza.*

NP – Questa sigla, il cui significato non ci è stato tramandato, contraddistingue tutte le feste pubbliche, tranne il Regifugium *e i* Lemuria*. Si tratta di giorni in cui erano sospese tutte le attività profa-*

ne e dunque nefasti, *come indicherebbe la N; ma evidentemente di qualità speciale, tanto da doverli distinguere con una P legata alla N.*

C (comitialis) – *Erano* comitiales *i giorni, peraltro fasti, in cui si potevano tenere i comizi, cioè le assemblee.*

EN (endotercisus) – *Sette erano i giorni* endotercisi, *cioè divisi in tre parti da un'azione culturale che cominciava il mattino, veniva sospesa ed era portata a termine la sera. Il giorno era perciò considerato* nefastus *nella prima e nella terza parte, mentre era* fastus *nell'intervallo.*

Tutte le indicazioni esposte sopra (lettere nundinali, calende, none, idi, titoli di feste, qualità dei giorni) sono scritte in grandi lettere capitali. Vi sono poi altre annotazioni scritte in caratteri più piccoli. Le prime sono le più antiche e costituiscono lo schema del calendario originario.

Le seconde sono note aggiuntive che per lo più rammentano gli anniversari dei templi, registrando i nomi delle divinità a cui erano dedicati.

4. A noi son giunti una cinquantina di calendari, tutti in stato frammentario, parecchi limitati a qualche giorno soltanto (a volte si tratta d'una iscrizione concernente una sola giornata). La raccolta completa è stata pubblicata da A. Degrassi, Inscriptiones Italiae, *vol. 13:* Fasti et elogia, *Roma 1963.*

Un solo calendario è anteriore alla riforma di Giulio Cesare. È stato trovato ad Anzio nel 1915: era dipinto a lettere rosse e nere sull'intonaco di una stanza della Villa Neroniana. Gli altri incisi su pietra, dei primi anni del primo secolo della nostra èra. Due, molto più recenti, sono stati redatti e annotati in forma libraria: quello di Furio Filocalo del 354 e quello di Polemio Silvio del 449.

Si è soliti chiamare Fasti i calendari che contengono tutti i giorni dell'anno; Feriali quelli che annotano soltanto le feste (feriae)*; Menologi quelli che forniscono per ogni mese: il numero dei giorni, la loro suddivisione, la lunghezza del giorno e della notte, il segno zodiacale, il nume tutelare, le operazioni agricole, le feste e i riti più importanti.*

Segue l'elenco, in ordine alfabetico, dei calendari epigrafici citati in questo libro: Alifano (7 d.C.), da Alife in provincia di Caserta; Amiternino (20 d.C.), dall'antica città sabina di Amiternum; Anziate precesareo (84-55 a.C.), di cui si è detto sopra; Anziate recenziore (23-37 d.C.), sempre da Anzio, appartenente ai ministri della Domus Augusta; Ardeatino (età

augustea), rinvenuto sulla via Ardeatina; Arvalico (36-21 d.C.), facente parte degli atti del sodalizio dei Fratres Arvales; Ceretano (anteriore al 12 a.C.), dall'antica città etrusca di Caere; Esquilino (7 a.C.?), da Roma; Guidizzolano (età incerta), da Guidizzolo in provincia di Mantova; Lateranense (fine del primo secolo d.C.), da Roma; Maffeiano (8 d.C.), scoperto da Scipione Maffei; Ostiense (inizio del primo secolo d.C.), da Ostia; Prenestino (6-10 d.C.), da Palestrina; Tuscolano (fine del primo secolo d.C.), dall'antica Tusculum; Vallense (7 d.C.), che prende nome dalla casa dei Della Valle in Roma; Vaticano (15-37 d.C.), conservato nel Museo Vaticano; Venosino (16 a.C.-4 d.C.), da Venosa in provincia di Potenza; Verolano (14-37 d.C.), da Veroli in provincia di Frosinone; di Via dei Serpenti in Roma (23 d.C.); di Via Graziosa (odierna via Cavour) in Roma (età tiberiana); del Vicus Magistrorum (2 a.C.), zona dell'antica Roma corrispondente al luogo di rinvenimento.

Capitolo primo

GENNAIO

1.1 Le prime calende dell'anno

Giovanni Lido, che scrive nel sesto secolo della nostra èra, giudica le prime calende dell'anno la festa romana più importante (più «santa» o «veneranda»: *sebasmiotate*)[1]. Diremmo che tale importanza è rimasta immutata sino ad oggi, dal momento che, pur computando il tempo dalla nascita di Cristo, facciamo cominciare l'anno non con il Natale ma con il primo gennaio.

Il primo gennaio entravano in carica i nuovi consoli, il cui primo atto ufficiale consisteva in un sacrificio a Giove Ottimo e Massimo sul Campidoglio. Vi arrivavano ammantati di bianco su un cavallo pure bianco, seguiti da un corteo di popolo biancovestito; il giovenco era la vittima sacrificale.[2] Era anche il giorno in cui si scambiavano gli auguri per il nuovo anno; ufficialmente, al senato e altrove, si esprimevano da parte dei supremi magistrati voti per la salvezza dello stato (*vota pro salute rei publicae*), cui poi si aggiunsero i voti per l'imperatore[3]; si ha anche notizia di un'oblazione annua

in favore di Augusto.[4] Oltre agli auguri, venivano scambiate strenne (*strenae*), doni augurali. La cosa non sembrò di poco conto a Varrone che ne ha cercato il modello mitico in un'azione prototipica di Tito Tazio, il re sabino che la tradizione voleva avesse regnato insieme a Romolo: «Quasi sin dalle prime origini della città di Roma, si adottò l'uso delle strenne istituito da Tito Tazio, il quale per primo prese come buon auspicio per l'anno nuovo il ramoscello di una pianta propizia [*arbor felix*] dal bosco della dea Strenna [*Strena o Strenia*].»[5]

Sin qui tutto è chiaro, anzi quasi ovvio, in quanto perfettamente rispondente al nostro modello di capodanno; sennonché due fatti concorrono a guastare la rispondenza: 1) la festa romana più importante non era festiva, non contemplava, cioè, l'astensione dal lavoro o la chiusura dei tribunali con cui a Roma si significava la vacanza festiva;[6] 2) la data d'ingresso dei consoli non è stata sempre il 1° gennaio, ma ha cominciato ad esserlo soltanto dal 153 a.C.; anteriormente, a partire dal 222, entravano in carica alle idi di marzo; prima ancora, alle idi di settembre.

I due fatti hanno suggerito la tesi che il 1° gennaio sia diventato capodanno soltanto da quando i consoli hanno cominciato ad assumere la carica in questo giorno; comunque si sarebbe trattato di un capodanno civile, non religioso: avrebbe dato inizio all'anno civile, mentre l'anno religioso cominciava a marzo, come testifica la denominazione progressiva dei mesi a partire dal quinto dopo marzo, *Quintilis* (poi *Iulius*, da Giulio Cesare), cui seguono *Sextilis* (poi *Augustus*, in onore di Augusto), *September, November, December.* Che marzo fosse il primo mese del calendario romano va dedotto anche dall'intercalazione, l'aggiunta dei giorni necessari per far coincidere l'anno lunare (computato in 12 mesi) con l'anno solare (il cui numero di giorni non è divisibile per 12); essa aveva luogo in febbraio, il che faceva logicamente di questo mese l'ultimo dell'anno.

La tesi del doppio capodanno, il civile e il religioso, anche se basata su fatti incontestabili, va respinta per due motivi: primo, essa proietta più o meno coscientemente nell'antica Roma la nostra distinzione tra anno civile e anno liturgico, la quale si forma in

seno al cristianesimo e qui va correttamente tenuta, dato che non è stata mai espressa prima del cristianesimo; secondo, è perfettamente rispondente alla liturgia o alla religione romana far cominciare l'anno col mese dedicato a Giano (*Ianuarius* da *Ianus*), dato che questo dio è preposto a tutti gli incominciamenti, o, come dice Varrone citato da S. Agostino,[7] «penes Ianum prima». Quanto ai fatti incontestabili, ritengo che debbano essere ridotti alla documentata presenza di Giano, piuttosto che a congetture prive di un reale sostegno documentario. Vale a dire: non contestiamo i fatti incontestabili, ma contestiamo le congetture; e tra i fatti incontestabili poniamo Giano come il più incontestabile. Prima di passare decisamente a Giano, tuttavia, vediamo come la tesi del doppio capodanno, il civile e il religioso, non sia in alcun modo necessaria per la intelligenza dei fatti in questione.

Ovidio, nel testimoniarci che la festa di capodanno non prevedeva la chiusura dei tribunali né dunque il «riposo festivo» che la chiusura designava, fa dare allo stesso Giano la spiegazione della cosa: «Ho voluto che la nascita del tempo fosse dedicata all'azione», dice il dio, «come auspicio di un anno che non sia totalmente inerte. Per questo ciascuno dà un saggio della propria arte operando tanto quanto basta per certificare il suo lavoro consueto.»[8] Ovidio usa *ars* in contrapposizione a *iners: ars* significa capacità di agire nel modo giusto, o, come avrebbe detto un romano, *rite* (*ars* e *ritus* sono etimologicamente affini, derivando da una medesima radice *rt*); *iners* è chi non possiede questa capacità, donde il suo agire è *irritus*, «vano» (= fatto non-*rite*). Dunque Giano presiede all'azione compiuta nel modo giusto, o al giusto modo (diremmo «rituale») di compiere un'azione; non a caso egli era invocato per primo in ogni rito sacrificale, quale che ne fosse il destinatario.[9] Si spiega così, e non con la congettura di una festa non religiosa, il fatto che il capodanno di Giano, cioè il primo giorno del mese a lui intitolato e posto ad apertura dell'anno, richiedesse una formulazione rituale di questo operare correttamente; non si tratta del solito lavoro, ma del suo simbolo, cioè un rito in cui il lavoro viene destorificato, sottratto alla sua finalità quotidiana e guadagnato ad una finalità festiva. Va inoltre rilevato che Ovidio usa per

«dare un saggio» il verbo *delibare* che fa parte del linguaggio tecnico sacrificale (il sacrificio era detto anche *libatio*).

La congettura che la scelta del primo gennaio per l'insediamento dei nuovi consoli abbia fatto acquistare a questo giorno il carattere di capodanno si basa su una impostazione sbagliata del problema. Il vero problema è perché i consoli hanno scelto le calende di gennaio come data d'insediamento? La risposta è data dalla qualità, che noi diremmo religiosa, di queste calende in quanto ritenute capaci di dare inizio all'anno consolare. Dopo di che il problema concerne il fatto che prima del 153 a.C. erano state ritenute adatte alla medesima funzione date differenti: le idi di marzo e quelle di settembre. E questo problema si risolve mediante la contrapposizione tra le calende di Giano, il dio degli inizi, e le idi (tutte le idi) dedicate a Giove, il dio di tutto ciò che è sommo, come diremmo completando la citata definizione varroniana di Giano: «penes Iovem sunt summa, penes Ianum prima». In altri termini: prima del 153 a.C. si poneva l'accento sulla «sommità» del consolato, quale suprema magistratura, poi si volle soprattutto rilevare la loro capacità di denominare l'anno e quindi di iniziarlo. Potremmo anche dire che ad una funzione «gioviale» si sia aggiunta nel 153 una funzione «gianale» al consolato; il che ci rimanda alla questione della sostanza del dio Giano in cui dovremmo trovare una risposta alla eventuale domanda su chi esercitava la funzione «gianale» prima che fosse attribuita ai consoli. Allo stesso modo, la ricerca, che faremo a suo tempo, sulla sostanza divina di Giove, ci risponderà alla eventuale domanda sulla differenza tra l'uso delle idi di marzo e quello delle idi di settembre come giorno d'insediamento dei consoli prima del 153. Intanto rileviamo che il trasferimento dell'insediamento nelle calende di gennaio non ha comportato una rinuncia da parte dei consoli a ciò che abbiamo genericamente indicato come una «funzione giovica»; tant'è che il loro sacrificio inaugurale era rivolto a Giove Ottimo e Massimo e non a Giano, caso unico di un rito destinato a Giove che trovava luogo nelle calende anziché nelle idi.

Passiamo ora a considerare il valore documentario della denominazione numerica dei mesi che fa di marzo il mese di partenza, e

dunque il primo mese dell'anno. Osserviamo che essa, se fa di marzo il primo mese dell'anno, non fa di gennaio il penultimo mese. Vale a dire: non rende credibile che il mese che prende il nome dal dio degli inizi fosse posto al finire dell'anno. Tant'è che i Romani preferirono pensare che l'anno originario fosse composto di dieci mesi e non comprendesse né gennaio né febbraio. E magari imputavano ciò alla incompetenza del fondatore di Roma in fatto di astronomia, come fa anche Ovidio: «Quando il fondatore della città ripartì il tempo, stabilì che nel suo anno dovessero esserci dieci mesi. È chiaro che Romolo s'intendeva più di armi che di stelle.»[10] Questa opinione, peraltro contestata già dagli antichi (per esempio dall'annalista Licinio Macro[11]), ha prodotto l'abitudine di chiamare più o meno convenzionalmente «anno romuleo» quello che incominciava a marzo, in contrapposizione all'«anno numano» (in quanto attribuito a Numa) che aveva inizio a gennaio. Ma sono soltanto chiacchiere vane. Il fatto vero è che il modo adottato dai Romani per cosmicizzare il tempo richiedeva una fondazione dell'anno che andava dalla prima lunazione, ossia il primo mese, dopo il solstizio d'inverno, fino all'equinozio di primavera. Nei termini della religione romana diremmo: l'anno doveva cominciare nel nome di Giove garante dell'ordine cosmico, e dunque con le idi di marzo, ma la fase iniziale, la fase critica per il passaggio dal vecchio al nuovo ordine (o dall'anno vecchio al nuovo) richiedeva l'intervento di Giano garante di tutti gli inizi; né bastava la lunazione successiva, quella di febbraio, per preparare adeguatamente l'avvento delle idi di marzo. Il tutto, ridotto alla oggettività astronomica con cui deve fare i conti ogni calendario soggettivo, può essere considerato come la modalità romana di accordare il ciclo delle lunazioni con il ciclo solare, espressa come l'esigenza di accordare il «divenire» dell'anno (una lunazione dopo l'altra) con il suo «essere» quel dato anno indipendentemente dal succedersi delle lunazioni; in termini politeistici: di accordare il campo d'azione di Giano, che concerne ciò che «diviene», con il campo d'azione di Giove, che concerne ciò che «è». Quanto all'intercalazione, necessaria ad ogni calendario lunisolare, essa costituiva per i romani, prima della riforma di Cesare, non un'appendice al vecchio anno,

bensì una preparazione all'evento che avrebbe fondato il nuovo anno: la coincidenza, o quasi, del plenilunio con l'equinozio di primavera. Come si otteneva questo lo vedremo parlando di febbraio; per il momento rileviamo che febbraio non toglie il posto a dicembre come ultimo mese dell'anno; non è l'ultimo, ma è quello che precede l'inizio; ciò può risultare ostico a noi e tuttavia non lo era per i romani; ma appunto sulle realtà romane stiamo discutendo o cercando di far luce.

1.2 Giano

La definizione di Giano nei termini di una fenomenologia storico-religiosa non desta problemi. Egli sopperisce compiutamente, come si conviene a un dio politeistico (che è sempre una figura complessa in rispondenza al vasto campo d'azione che gli viene attribuito), al bisogno di protezione nei momenti critici in cui si dà inizio a qualcosa. I problemi sorgono quando si tratta di definirlo storicamente, ossia relativizzandolo alla cultura romana che lo ha espresso e utilizzato. Così può accadere che Ovidio, mancandogli per Giano un qualsiasi orientamento dalla cultura greca, si sia trovato imbarazzato all'atto di definire il dio: «Che a dio dirò che tu sia, Giano biforme? La Grecia non ha alcun dio che ti somigli. Perché tra i celesti sei il solo a vedere sia quel che sta dietro e sia quel che sta davanti?»[12]

Il bifrontismo di Giano costituisce infatti un problema d'ordine storico, anche se è ovvia la sua spiegazione funzionale quale modo di rappresentare con due volti contrapposti il dio che, presiedendo ai passaggi, costituisce al tempo stesso un traguardo di partenza e di arrivo. Ovidio segue appunto questa immagine, particolarmente evidente ad un romano sotto forma di una «porta» (cioè una *ianua,* un «oggetto di *Ianus*» come suggerirebbe il nome), e paragona la bifrontalità di Giano a quella delle porte che guardano sia all'esterno che all'interno. Proseguendo il paragone con la *ianua* rileva anche il suo duplice modo d'essere, aperta e chiusa, in rispondenza con due epiteti culturali di Giano, *Patulcius* e *Clusius*. Ma prima di spiegare *Ianus* con la *ianua,* Ovidio, alla ricerca di un

irrinunciabile riscontro greco, prospetta la possibilità che il romano Giano non fosse altri che il greco *Chaos* posto dalla teogonia esiodea all'origine di ogni cosa. Egli in sostanza mette a confronto la «deformità», ossia la bicefalia, di Giano con la «informità» del «caos primordiale» (*sine imagine moles*); la bicefalia non sarebbe altro che «un piccolo indizio della confusa figura di un tempo» (*confusae quondam nota parva figurae*). Ora notiamo che, ai fini della nostra tesi circa la contestualità o complementarità del capodanno di gennaio e di quello di marzo, vanno altrettanto bene l'immagine di Giano che fa del suo mese la «porta» del nuovo anno (che guarda tanto alla fine d'anno di dicembre quanto al suo inizio in marzo), e quella per cui Giano, quale creatore dell'ordine dove prenderà posto il nuovo anno, si trova egli stesso, e con lui il suo mese, nella zona ambigua di un ordine in fieri, non più caratterizzata dalla rottura dell'ordine di fine d'anno, ma non ancora capace di caratterizzare la sua reintegrazione; è la zona in cui si agisce senza esprimere forme perfettamente integrate (donde la «deformità» di Giano), ma se ne prepara l'espressione.

Comunque, né l'immagine della *ianua* né l'informità-deformità attribuibile ad un «essere primordiale» ci danno conto della specifica rappresentazione di Giano con due volti contrapposti. G. Dumézil, che ha efficacemente illustrato la funzione iniziatrice di Giano mediante la comparazione con divinità indo-iraniche, considera la sua figura bifronte, in quanto senza riscontro indoeuropeo, «l'utilizzazione accidentale di un tipo plastico mediterraneo.»[13] D'accordo: ma a quale «tipo plastico» dovremmo riferirci? Probabilmente alle erme greche, pilastri quadrangolari terminanti con due facce contrapposte (ma a volte anche tre o quattro) che rappresentavano il dio Hermes (ma non sempre: potevano raffigurare anche Dioniso), in funzione di «cosmicizzatore» dello spazio (funzione, peraltro, non attribuibile a Dioniso). Ora, però, se è possibile riscontrare in qualche modo questa funzione nel campo d'azione di Giano, va rilevata la differenza che corre tra un Hermes il quale non è mai immaginato bicipite – per cui diremmo che le erme non rappresentavano un essere bicipite ma semplicemente duplicavano la testa del dio – e Giano che era concepito, e *sempre* raffigurato,

come un essere dalla testa con due volti contrapposti. L'«accidentalità» di cui parla Dumézil parrebbe dunque riferirsi più ad un Hermes che a Giano, per il quale il bifrontismo risulta invece necessario. Interessante, ma esclusivamente ai fini di una comprensione del rapporto di Hermes (e non di Giano!) con la bicefalia, è la raffigurazione vascolare del mito di Hermes che uccide Argo, dove quest'ultimo appare come un essere bifronte[14]. D'altra parte dovremmo forse considerare «accidentale» che in Vayu, il dio-vento vedico, si possa riscontrare, come ha fatto Dumézil, la funzione di Giano di apertura del rito sacrificale, e in Borea, dio-vento dei Greci, se ne riscontri il bifrontismo?[15] È chiaro che i limiti posti da Dumézil alla comparazione, quando distingue l'autentico-necessario dall'accidentale, sono soggettivi. Tant'è che Pettazzoni, mediante una comparazione estesa dagli indoeuropei ai mesopotamici e ai primitivi, ha riguardato il bifrontismo in funzione della onniveggenza quale carattere distintivo di divinità uraniche e dei re (divini e umani).[16] Ora diciamo che se la uranicità di Giano è problematica, incontestabile è invece il suo rapporto con la regalità.

Circa la problematicità del carattere uranico, o specificamente solare, di Giano, va ricordato che, a prescindere dalle interpretazioni della bassa antichità che spiegavano ogni cosa con la teologia solare, oggi sotto l'influsso dell'uranismo di Max Müller si è fatto derivare il nome *Ianus* dalla radice *diw*, la stessa del nome di Giove, come se originariamente fosse **Dianus* (secondo il modello *Iovis* da **Diovis*); la quale etimologia metteva chiaramente Giano in stretta connessione con Diana, donde la conclusione in chiave uranistica: Giano era il sole e Diana la luna. Ma gli etimologisti specializzati hanno guastato questo bel costrutto: il nome *Ianus* deriva dalla radice indoeuropea **ya-* che indica l'azione dell'«andare» (cfr. lat. *i-re*). Però resta il rapporto con Diana; anche questa dea trae nome dall'«andare»? Non è stato escluso, magari con l'appoggio di una etimologia varroniana[17] che faceva derivare da «via» il nome della dea (quasi «viana», più precisamente De-viana, che avrebbe dato l'esito Diana in sostituzione di un originario Iana). Tutto sommato, un moderato uranismo poteva non rinunciare alla «solarità» di Giano e alla «lunarità» di Diana, pur di connettere l'«andare» eti-

mologico con il cammino del sole e quello della luna che orientano l'uomo sul trascorrere del tempo. Il che, del resto, si addice alla funzione calendariale di Giano.

Circa l'incontestabile rapporto tra Giano e la regalità, diremo che esso è stato espresso tanto sul piano mitico, quanto sul piano cultuale: la tradizione voleva che Giano fosse stato il primo re del Lazio, se non addirittura d'Italia, e dunque il fondatore stesso della regalità nel mitico tempo delle origini;[18] addetto al culto di Giano era un sacerdote chiamato «re», il *rex sacrorum,* ovvero il sacerdote che esercitava in età repubblicana le funzioni sacrali un tempo esercitate dai re. I Romani conoscevano anche un altro sacerdote che aveva il nome di «re», il *rex nemorensis* reso celebre dal *Ramo d'oro* di Frazer, il sacerdote addetto al culto di Diana ad Ariccia. Ecco dunque che, grazie a questa «regalità sacrale», si ricompone il rapporto tra Giano e Diana. Ma c'è di più: Virbius, il mitico fondatore del sacerdozio nemorense, era concepito come un «uomo doppio», così che si spiegava il suo nome «quasi *vir* bis»[19]. La tradizione romana ha evitato di mettere in relazione la duplicità di Virbius con quella dell'incomparabile Giano; lo ha fatto spiegando la duplicità del dio-eroe nemorense con una sua doppia vita: prima di essere Virbius era stato Ippolito, figlio di Teseo, ucciso da una maledizione paterna; Ippolito, fedele seguace di Artemide (per i Romani: Diana), fu fatto risuscitare dalla dea che poi, dopo averlo trasformato in Virbius, lo accolse nel suo santuario aricino, dove divenne il primo *rex nemorensis.* Ovidio, che insieme a Virgilio[20] ci ha trasmesso questa leggenda, descrive la trasformazione come un invecchiamento. mettendo in bocca a Virbius queste parole «Per farmi stare sicuro [dalla persecuzione di Teseo] e perché potessi mostrarmi impunemente in pubblico, [Diana] mi fece più vecchio e non lasciò che la mia faccia fosse riconoscibile.»[21] Questo invecchiamento parrebbe una gratuita invenzione di Ovidio; ma così non è: Ovidio aveva certamente presente una raffigurazione bicipite di Virbius che differenziava i due volti contrapposti come di un giovane l'uno e di un vecchio l'altro. Una immagine di questo tipo è stata rinvenuta nell'area nemorense all'inizio del secolo; vi è stato riconosciuto Virbius ed è stata rilevata la connessione con Giano

in cui il bifrontismo lo poneva.[22] La contrapposizione giovane/vecchio è un modo di esprimere a livello umano il trascorrere del tempo; il che rientra nel campo d'azione di Giano. Rientrerebbe nel campo d'azione del «dio iniziatore» anche l'eventuale e specifico riferimento ai riti iniziatici che sanciscono il passaggio dall'adolescenza alla età adulta. Se poi teniamo per rilevante la relazione di Giano con la regalità – ed è quanto dobbiamo fare, dato che si tratta di una divinità pubblica, ossia venerata ai fini dell'edificazione dello stato romano – possiamo specificare meglio il tipo di iniziazione: quella che sancisce il passaggio dalla condizione di figlio del re alla condizione di successore del re. Il collegamento dei due volti in una testa rappresenta ottimamente il rapporto padre-figlio che determina la catena dinastica, il principale elemento distintivo dell'istituto regale.

Tutto ci porta a parlare di Giano senza togliere gli occhi dal *rex sacrorum*. Se questo sacerdote proseguiva i poteri sacrali della regalità, dopo la cacciata dei re, vien fatto di interrogarci sulla qualità di questi poteri che non si ebbe la facoltà o la volontà di eliminare insieme alla monarchia. Il problema è pertinente alle realtà romane; infatti a Roma le magistrature che si accollarono le incombenze civiche del re ebbero anche compiti di natura religiosa, e dunque avrebbero potuto istituzionalmente rispondere a tutte le adempienze sacrali un tempo attribuite ai re, nel caso che tali adempienze fossero ritenute ineliminabili. Invece si cacciarono i re e si conservò un finto re per una attività che, evidentemente, soltanto un re poteva svolgere. Se ci lasciamo orientare dal suo rapporto con Giano, ci possiamo configurare il servizio di questo «finto re», o «re sacrale», come quello di colui che impunemente, in grazia di prerogative apparentemente «regali», aveva la facoltà di *incominciare* qualcosa o ogni cosa. Si è parlato dell'esigenza di una protezione divina, che i romani chiedevano a Giano, al momento di intraprendere un'azione (ivi compreso il capodanno come momento in cui si dà principio a tutto ciò che sarà fatto o avverrà nel corso di un'annata); la comparazione storico-religiosa rileva anche la diffusa esigenza che qualcuno si accolli il rischio dell'incominciamento a vantaggio di una comunità; diremo così che a Roma

questo «qualcuno» fu istituzionalmente il re d'età monarchica e il *rex sacrorum* d'età repubblicana.

Il potere, o meglio la funzione, regale è di guidare un popolo in tutto ciò che ci possiamo configurare come «evento» e che la nostra cultura chiama «storia». Il più perspicuo degli eventi, quasi il simbolo stesso dell'evento, è la guerra (in contrapposizione alla staticità della pace): la prima funzione regale che ci viene in mente è quella di colui che guida il suo popolo alla guerra, sia che si tratti di accrescere o di difendere il proprio territorio (il regno); la guerra, di conquista o difensiva, è l'azione con cui il re si sostituisce agli eroi mitici per la cosmicizzazione dello spazio (il regno è appunto lo spazio cosmicizzato). Non fa meraviglia, dunque, che la storia sia soprattutto una «storia di guerre», o, se vogliamo, una «storia di personaggi» equiparati al modello regale. Il re che cosmicizza lo spazio, cosmicizza anche il tempo e lo fa diventare «storico», lo memorizza col suo nome (il suo regno in senso temporale). Ora, però, osserviamo che nella Roma repubblicana l'antico potere regale tanto di guidare le guerre quanto di denominare il tempo, è passato nelle mani dei consoli, con i cui nomi si designavano gli anni del loro incarico: sono i consoli e non i *reges sacrorum* i «personaggi» che orientano la memoria storica romana. In questa situazione osserviamo anche che l'antica potenzialità regale solo in parte è stata ereditata dai consoli, per il resto è stata proiettata sul piano divino nella figura di Giano. Quando Roma entrava in guerra, erano i suoi consoli che ne guidavano gli eserciti, ma per poter aprire ritualmente le ostilità, per poter entrare ritualmente nello stato di guerra, era necessario aprire le porte del tempio di Giano dell'Argileto, quasi ad indicare l'ingresso nel campo d'azione del dio, che peraltro non aveva nessuna caratteristica del guerriero ma aveva a che fare con la guerra soltanto nella misura in cui questa era considerata l'«evento» per antonomasia; con la fine dell'«evento», cioè a guerra finita, le porte del tempio venivano richiuse.

Livio chiama questo tempio «indice della pace e della guerra.»[23] Quanto alla cosmicizzazione del tempo, se erano i consoli a denominare l'anno, a Giano spettava la sua introduzione: parrebbe quasi

un conflitto di competenze e forse è effettivamente il residuo di un conflitto, risalente all'acquisizione dell'istituto regale, tra concezione ciclica del tempo, un tempo scandito dai ritmi cosmici, e concezione lineare, un tempo definito dalle successioni al trono e scandito dalle durate dei regni (o delle dinastie). Con la cacciata dei re si ha quasi la rivincita dei ritmi cosmici sui ritmi «regali»: la durata dei «regno» consolare non può più superare l'annualità, viene, cioè, subordinata a un ritmo cosmico invece che a un ritmo umano (la vita del console); adesso questo ritmo cosmico è scandito da Giano che introduce le singole annualità, ma il consolato sembra resistere all'annualità introdotta da Giano opponendo una annualità propria (sotto il segno di Giove, anziché sotto quello di Giano), quella che ne faceva i magistrati eponimi; tutto ciò, fino al 153 a.C., quando, come si è detto, si cominciò a far coincidere l'anno consolare con l'anno introdotto da Giano; tuttavia, pur entrando in carica sotto il segno di Giano, ne ritualizzavano l'inizio con un sacrificio a Giove.

La sovranità di Giove pone limiti precisi al rapporto di Giano con la regalità. Come, d'altra parte, si può dire che la sovranità di Giove sia limitata dalla «regalità» di Giano. C'era differenza per la Roma repubblicana tra regalità e sovranità: la stessa differenza che correva tra i *reges* rifiutati e i magistrati assunti al loro posto, o, in altri termini, tra l'esercizio di un potere «regale» ancora ammissibile nell'azione del *rex sacrorum* e l'esercizio dell'*imperium* riservato alle supreme magistrature. Si può parlare anche di incompatibilità: il *rex sacrorum* per assumere questa carica doveva dimettersi da ogni eventuale carica magistratuale; per contro, Giove, il quale poteva essere venerato col titolo cultuale di *Imperator*, non ebbe mai ufficialmente il titolo di *rex*, anche se lo si considerava il sovrano degli dèi e degli uomini.

1.3 Vediovis e Esculapio (1° gennaio)

Il 1° gennaio si festeggiava anche la fondazione di due templi nell'Isola Tiberina: uno dedicato a Vediovis, un arcaico dio romano, e l'altro dedicato al dio greco della medicina, Esculapio (*Aescu-*

lapius, forma latinizzata del greco *Asklepios*).[24] È interessante soffermarsi su queste due divinità, sulla data e sul luogo di fondazione dei rispettivi templi, ai fini di una intelligenza del calendario romano per quanto concerne la sua funzione orientativa nella cosmicizzazione del tempo coordinata alla cosmicizzazione dello spazio.

L'introduzione di Esculapio a Roma fu ordinata dai *decemviri sacris faciundis;* la sua collocazione nell'Isola Tiberina fu ordinata dai pontefici. I *decemviri s.f.* costituivano un collegio di dieci membri incaricati di indicare riti eccezionali o di introdurre nuovi culti. L'azione dei pontefici e quella dei *decemviri s.f.* erano contrapposte e complementari: i pontefici presiedevano alla normalità e alla conservazione, i decemviri alla eccezionalità e alla innovazione (il tutto parrebbe ripetere, ad altro livello, la già vista contrapposizione tra il campo d'azione di Giove e quello di Giano). I pontefici *scrivevano* annali mediante i quali certi accadimenti diventavano fatti significativi e certe soluzioni contingenti diventavano norme; a questi annali essi attingevano come si attinge a un codice di procedura. I decemviri, invece, *leggevano* i Libri Sibillini, una raccolta oracolare attribuita alla Sibilla Cumana. Quando la procedura indicata dagli annali non bastava a risolvere crisi eccezionali, i pontefici passavano la mano ai decemviri, i quali non attingevano alla storia di Roma, come facevano i pontefici, ma si volgevano al «forestiero», come «forestiera» ossia eccezionale rispetto alla norma romana era la crisi che li chiamava in causa.

I pontefici fondavano le loro sentenze su libri scritti da altri pontefici: il tutto, scrittura e lettura, era contenuto all'interno di Roma. I decemviri leggevano libri che si ritenevano venuti da fuori Roma e per giunta scritti da una donna (altro segno di alterità rispetto all'ordinamento romano).

Nel 291 a.C. imperversava a Roma una pestilenza ormai pluriennale: fu considerata al modo di una crisi eccezionale per la cui soluzione la normativa pontificale non bastava più; i pontefici dovettero passare la mano ai decemviri. Costoro consultarono i Libri Sibillini e riferirono al Senato che la peste sarebbe cessata con l'introduzione del culto ad Esculapio. Precisamente si doveva andare

a prendere il dio nella sua sede ad Epidauro (nell'Argolide) e portarlo a Roma. L'interpretazione dei decemviri fu certamente condizionata dalla fama del culto guaritore di Epidauro che a quel tempo aveva raggiunto il suo culmine. Comunque essi avevano detto la loro e adesso toccava al senato di provvedere al trasferimento e ai pontefici di fissare nel tempo e nello spazio romani la sede dello straniero Esculapio per renderlo romano e accettabile ai Romani. Il senato inviò un'ambasceria ad Epidauro per richiedere la statua del dio. Questo non fu possibile, e allora l'ambasceria portò a Roma un serpente «nel quale era chiaro che si dovesse vedere il nume stesso».[25] I pontefici, per parte loro, fissarono la sede spaziale e temporale di Esculapio: il suo tempio doveva sorgere nell'Isola Tiberina e la sua festa doveva celebrarsi il 1° gennaio. Non decisero certamente a caso. Essi sapevano che la romanizzazione di Esculapio poteva avvenire soltanto inserendo il dio in un campo d'azione a lui congeniale e al tempo stesso adatto alla funzione che Roma gli affidava; così decisero di inserirlo nel campo d'azione di Vediovis venerato nell'Isola Tiberina e festeggiato il 1° gennaio. Perché Vediovis?

Mettendo insieme le varie opinioni antiche e moderne su Vediovis si ricava l'impressione che egli sia un Giove il quale fa cose che Giove non farebbe: un Giove che dunque non poteva essere denominato se non in altro modo da Giove. La differenza sarebbe indicata dal prefisso *ve* applicato a **Diovis* quale forma arcaica del nome di Giove. A seconda del significato che è stato attribuito al prefisso *ve-* si è visto in Vediovis un «Giove cattivo», in contrapposizione al Giove che godeva dell'epiteto di «ottimo», oppure un «Giove piccolo», in contrapposizione al Giove che godeva dell'epiteto di «massimo». Era, in definitiva, una specie di anti-Giove.[26]

Inquadriamo ora questo anti-Giove nella struttura che, come si è detto, poneva i pontefici a salvaguardia dell'ordine costituito, ossia della normalità, in contrapposizione ai *decemviri s.f.* chiamati in causa dalla anormalità, dal disordine, dalla crisi dell'ordine costituito: Giove capitolino, lo *Iuppiter Optimus Maximus*, il più buono e il più grande, sussiste nella normalità, mentre nella anormalità sopravviene il suo contrario, Vediovis, un Giove cattivo e piccolo.

Per ristabilire l'ordine, per restaurare Giove Ottimo e Massimo, è necessario eliminare, o placare, Vediovis, Lo si faceva appunto con un rito di allontanamento, un rito apotropaico: il sacrificio di una capra che Gellio chiama «rito d'inumazione», *ritus humanus*[27]. Il cosiddetto *sacrificium humanum* era un rito espiatorio, purificatorio, o come si vuole, che si eseguiva *mortui causa,* cioè in occasione di un lutto.[28]

Proviamo ora a relativizzare il tutto a Esculapio Il greco Asklepios è a sua volta un anti-Zeus. Tra l'altro, operava a mezzo dei sogni, cioè su un piano del reale solitamente contrapposto a quello in cui operava Zeus. Il mito lo fa cadere fulminato da Zeus, come fulminati cadono tutti i nemici di Zeus. Si motivava questa fine con il fatto che Asklepios risuscitava i morti (tra cui anche Ippolito-Virbio), ponendo così in crisi tutto il sistema che si reggeva sulla separazione tra dèi immortali e uomini mortali, nonché, a livello umano, tra vivi e morti. Dunque, da un punto di vista cosmologico anche Asklepios come Vediovis può apparire sotto forma di dio della crisi: una eventualità da scongiurare o da eliminare. Ma da un punto di vista antropologico, cioè riducendo ogni cosa alla misura umana, importa poco che il mondo sia sconvolto, purché l'uomo si salvi, donde risuscitare i morti può essere visto come un beneficare l'uomo contro l'ordine vigente che ne fa un mortale. In altri termini: posto l'Asklepios greco come un anti-Zeus, rispetto all'umanità il «cattivo» non è lui, ma se mai Zeus. In tal modo l'anti-Zeus greco, Esculapio, si differenzia dall'anti-Giove romano, Vediovis: Vediovis personifica la crisi stessa o il «male» e pertanto è un dio da placare, da allontanare con un rito apotropaico; Esculapio, invece, non solo non viene allontanato, ma viene addirittura chiamato dalla lontana Epidauro per far cessare il «male». È forse Esculapio un anti-Vediovis più che un anti-Zeus?

Resta un anti-Zeus nei limiti in cui Zeus diventa «cattivo» (nel mito: nemico dei benefattori dell'umanità quali Prometeo e lo stesso Asklepios) o, nella demitizzata religione romana, a Iuppiter si sostituisce il *malus Iovis,*[29] cioè Vediovis, e allora Esculapio diventa un anti-Vediovis. Esculapio, inserito nell'isola dove regna Vediovis, spunterà le frecce di questo dio e debellerà la peste.

Spuntare le frecce: non l'ho detto a caso. Vediovis era raffigurato con un fascio di frecce «che, è chiaro, son pronte a nuocere; motivo per cui molto spesso si è detto che fosse Apollo»[30], l'Apollo «lungisaettante» (*hekébolos*) di Omero, quello che «scagliò sull'esercito la peste, donde soldati morivano». Questa identificazione rende possibile un giudizio diverso: Esculapio non è un anti-Vediovis; non combatte Vediovis ma lo placa; e può farlo perché se Vediovis è Apollo, lui, Esculapio, è il figlio di Apollo, secondo la genealogia mitica dei greci.

All'inizio del 3° sec. a.C., l'epoca della introduzione di Esculapio, la sovrapposizione di Apollo a Vediovis può ancora apparire incerta, o in fieri, ma verso la fine di quello stesso secolo lo sconvolgimento portato dalla guerra annibalica produsse effetti così disastrosi per la normativa culturale romana che si rese possibile acquisire il dio greco Apollo in una funzione che la religione tradizionale avrebbe affidato a Marte o a Vediovis: la distruzione dell'esercito cartaginese. Dico Marte, non tanto per una sua connessione con Vediovis, che prenderemo in esame poi, quanto perché, trattandosi di cose di guerra il dio guerriero parrebbe starci bene. Dico Vediovis, invece, con preciso riferimento alla vicenda di cui stiamo parlando. Contro Cartagine e il suo esercito, ma nella terza guerra punica, Scipione Africano Minore invoca non Apollo bensì proprio Vediovis, in una preghiera riportata da Macrobio (3, 9, 6-13). Dunque, con Annibale alle porte di Roma, si chiede ad Apollo di distruggere l'esercito cartaginese, mentre con l'esercito romano alle porte di Cartagine, si chiede la stessa cosa a Vediovis. Apollo e Vediovis sembrano dunque intercambiabili in rispondenza della situazione: Roma in posizione di debolezza o in posizione di forza, Roma che perde o che riacquista la fiducia nei propri culti tradizionali.

Veniamo alla accennata connessione tra Marte e Vediovis. Due sono i collegamenti noti e notevoli: l'origine comune del Campo di Marte e dell'Isola Tiberina, secondo la tradizione romana; la festa di Vediovis *inter duos lucos* (sul Campidoglio e non nell'Isola) che cadevano le idi di marzo, cioè del mese di Marte. Diceva la tradizione[31]: dopo la cacciata dei re, furono confiscati i campi dei Tarquini posti tra la Città e il Tevere, e furono consacrati a Marte,

dando così origine al Campo Marzio; le messi di quei campi, giunte a maturazione, furono mietute ma non consumate; raccolte in ceste furono gettate nel Tevere; dalle ceste incagliate nel fango si formò col tempo e con i detriti trasportati dal fiume l'Isola Tiberina. La leggenda poneva così in relazione lo spazio di Marte e lo spazio di Vediovis. L'altra relazione è temporale invece che spaziale: la festa di Vediovis alle none di marzo; mi soffermerò su due indicazioni che questa festa ci fornisce: una che contribuisce a spiegare la data, il primo gennaio, della festa che Vediovis ed Esculapio avevano in comune nell'Isola Tiberina; l'altra che lascia intravedere il fondo originario in cui s'innesta il carattere «ospedaliero» che l'Isola acquisì, almeno dall'introduzione di Esculapio, e tuttora conserva.

La doppia festa di Vediovis riproduce il doppio capodanno, di gennaio e di marzo, di cui si è detto sopra; più precisamente, delimita il periodo d'«incubazione» del nuovo anno o la sua fase preparatoria che abbiamo posto tra il solstizio invernale e l'equinozio primaverile Quando, per placare Vediovis, fu assunto Esculapio nella giornata festiva del primo gennaio, l'azione del dio guaritore a livello cosmico può essere intesa così: ogni anno egli avrebbe dato salute al sole equinoziale, concepito come «infermo» o *vesculus* (gracile)[32]. Placare Vediovis a questo livello diventa: curare Vediovis; trasformare il Giove gracile nel Giove forte, in un processo di accrescimento che segue di pari passo quello solare, e che, come quello solare, comincia col mese di gennaio. Il Vediovis di marzo era venerato sul Campidoglio, nell'avvallamento tra le due vette del colle, *l'arx* e il *Capitolium* propriamente detto. Questo luogo fu chiamato «asilo», con un termine greco; era il luogo dove, secondo la tradizione, Romolo aveva dato asilo a profughi e banditi per farne i cittadini della sua nuova città. Possiamo dire: Romolo risanò questi uomini che erano caduti nel campo d'azione di Vediovis, ossia del *malus Iovis,* trasferendoli nel campo d'azione dello *Iuppiter Optimus.* Anche l'Isola fu un «ospizio», come l'asilo di Romolo: fu «ospedale». Fu un «ospedale» che dava «asilo» a coloro che il male aveva bandito dalla città (dalla vita associativa): gli «isolati» nell'Isola. Fu un «ospedale» che dava «asilo» a coloro che erano caduti nel campo d'azione di Vediovis. Esculapio, ammesso ad operare in

questo stesso campo, li avrebbe sperabilmente restituiti al campo d'azione di Giove.

1.4 Compitalia

I Compitalia erano la festa dei *compita*, i crocevia: «dedicata ai *Lares viales,* dove le strade s'incontrano [*competunt*]»[33]. Naturalmente non si tratta di strade qualsiasi: erano i *vici*, detti così per la loro capacità di denominare un rione (*vicus*). In pratica il *compitum* era il punto d'incontro di due o più rioni, la quale funzione era sancita sul piano religioso con l'erezione di sacrari dove annualmente si radunavano gli abitanti dei *vici* interessati per celebrare una festa territoriale, appunto i Compitalia. La tradizione[34] faceva risalire l'istituzione di questa festa all'epoca dei re (Servio Tullio o Tarquinio il Superbo) che la indicevano rione per rione. In epoca repubblicana essa veniva indetta dal pretore otto giorni prima della sua esecuzione con la formula «*Dienoni* [= *die nono* = tra otto giorni, secondo il modo romano di contare un periodo includendo anche il giorno che precede il primo] il popolo romano, i Quiriti avranno i Compitalia; il giorno in cui sono stati indetti sarà festivo [*quando concepta fuerint, nefas*].»[35]

I Compitalia erano dunque una festa «concettiva», una di quelle feste che non ricorrevano ad una data fissa, ma venivano indette di volta in volta; sulla qual cosa sono d'accordo tutte le nostre fonti[36], tranne che due tardi calendari, quello di Filocalo che indica come *ludi compitales* i giorni 3, 4, e 5 gennaio, e quello di Polemio Silvio che con la stessa denominazione intitola il solo 4 gennaio. Evidentemente all'epoca di questi due calendari la festa si era trasformata da mobile in fissa. Un disaccordo si ha anche sulla durata della festa che tutte le fonti fanno durare un giorno, tranne che Festo (306 L) e il citato calendario filocaliano che la fanno durare tre giorni. Circa il periodo della indizione diremo che andava da «pochi giorni dopo i Saturnalia»[37] di dicembre alle none di gennaio. Queste sono alcune date di celebrazioni documentate: nel 67 a.C., l'ultimo giorno di dicembre; nel 59 e nel 58, il primo gennaio; nel 50, il 2 gennaio[38].

Si trattava chiaramente di una festa di capodanno. Era mobile forse in quanto correlata alla lunazione: doveva cadere prima del primo quarto di luna (le none) di gennaio. La celebrazione consisteva, per quel che ne sappiamo, in un sacrificio ai *Lares viales* (per cui era chiamata anche Lararia) e in *ludi*. I *Lares viales* erano una specie di geni protettori di un determinato territorio, quasi i «proprietari» di esso, intesi anche come i primordiali abitatori del luogo e dunque idealmente o figuratamente gli «antenati» degli attuali abitatori. Tutto sommato i Compitalia parrebbero espressione di una mentalità più «rionale» che «civica», quasi il residuo dell'antico ordinamento per curie. Questo rende ragione del mancato inserimento dei Compitalia tra le feste fisse del calendario ufficiale, pur essendo indubbia la loro antichità e il loro carattere «pubblico» o almeno «non-privato» come attesta il fatto che fossero indetti da un pretore. Questo non essere una festa privata e tuttavia neppure completamente pubblica, può desumersi dalla sua qualificazione tecnica fornita da Labeone[39] che l'annovera tra i *sacra popularia* (e non *publica*) insieme ai Fornacalia, i Parilia e la *Porca praecidanea*. I Fornacalia che si celebravano in febbraio erano una festa concettiva e dichiaratamente curiale, cioè funzionale con esclusivo riferimento all'ordinamento per curie, e non contemplata dal calendario ufficiale. I Parilia, invece, figuravano tra feste fisse del calendario ufficiale (il 21 aprile); ma era anche il natale di Roma, e quindi si riferisce al più antico assetto della città, appunto quello curiale. La *Porca praecidanea* non desta problemi per quanto riguarda la sua qualificazione come *sacrum populare*: non era una festa fissa, né si sa niente sulla sua indizione; si sa solo che con l'espressione *porca praecidanea* s'intendeva una scrofa che doveva essere sacrificata a Cerere prima della mietitura;[40] il problema è se la nostra fonte con quell'espressione non intendesse indicare le *Feriae sementivae* che, comunque, come vedremo trattando sempre il mese di gennaio, erano una festa concettiva e «rionale» tale e quale i Compitalia.

La contrapposizione tra «rionale» (o ex-curiale o ancora curiale) e «civico» non creava incompatibilità finché era tenuta sul piano cultuale; l'incompatibilità emergeva, invece, quando invadeva il

campo politico. Questo è appunto accaduto con i Compitalia. Per la esecuzione della festa dei *compita* si costituirono associazioni cultuali tra gli abitanti dei *vici* interessati che venivano chiamate *collegia compitalicia*. La configurazione sociale di questi *collegia* era decisamente condizionata dagli strati più bassi della popolazione; ne potevano far parte anche gli schiavi. Il che permise al movimento populista di usare i *collegia compitalicia* come una massa di manovra nel giuoco politico, tanto che ad un certo momento lo stato si sentì minacciato da questi organismi, estranei alla costituzione romana eppure sin troppo vivi e operanti, e il Senato ne decretò lo scioglimento nel 64 a.C. Sei anni più tardi, nel 58, Clodio, il capo degli estremisti del partito democratico, li ricostituì dando loro una configurazione giuridica con un'apposita legge sui *collegia*. Tuttavia furono nuovamente aboliti da Cesare e infine ripristinati da Augusto, naturalmente privati ormai di una qualsiasi possibilità d'azione politica e limitati ad un'esclusiva funzione religiosa.

1.5 Agonalia (9 gennaio)

Questa festa è anche indicata con i nomi di *Agonia* e *Agonium*. Essa compare altre tre volte nel calendario: il 17 marzo, il 21 maggio e l'11 dicembre. C'è però da osservare che il calendario più antico, cioè il precesareo di Anzio, per il 17 marzo porta l'indicazione LIBER(alia) e non AGON(alia), come al 21 maggio e all'11 dicembre (per il 9 gennaio manca la parte dedicata alla denominazione delle feste). Per giunta neppure nei Fasti di Ovidio si parla di Agonalia per il 17 marzo; a quella data il poeta tratta esclusivamente i Liberalia, mentre per il 21 maggio dedica due versi agli Agonalia (che in questo luogo chiama *Agonia*) rinviando per la spiegazione agli Agonalia di gennaio. Due calendari, il ceretano e il cumano, indicano il 17 marzo come *Liberalia-Agonia*. Questa doppia denominazione della giornata viene spiegata da Varrone con il fatto che «forse nei libri dei Salii chiamati Agonenses questo giorno [i Liberalia] si preferiva denominarlo Agonia»[41]: parrebbe un tentativo di spiegare l'etimologia degli Agonalia con i Salii Agonenses.

La ricerca dell'etimologia del nome di questa festa ha sbizzarrito la fantasia degli antichi; comunque, tranne il tentativo di farlo derivare dal greco *agon* come se si trattasse di un «agone», tutti in qualche modo fanno allusione al rito sacrificale che aveva luogo in questa giornata; l'etimologia più decisa, e più accettata, è quella per cui «gli antichi chiamavano *agonia* la vittima sacrificale»[42]. Peraltro, sempre con allusione ai Salii detti Collini o Agonenses, si proponeva anche che i colli venissero chiamati anticamente *agones*, donde sarebbe derivato il nome di *agonia* alla vittima sacrificata su un colle[43].

L'unico dato sicuro è che «nei giorni agonali il re immolava un ariete nella Reggia[44]»; naturalmente tanto il re quanto la reggia erano tali soltanto di nome: si trattava del *rex sacrorum* e della *Regia*, un edificio altrettanto sacrale che sorgeva nel Foro ed era, tra l'altro, la residenza ufficiale del pontefice massimo. Indipendentemente dalla divinità a cui poteva essere dedicato, questo sacrificio che si ripeteva quattro volte l'anno doveva essere un «rito di passaggio», nei termini della funzione attribuita al *rex* il quale era chiamato a compierlo, e per giunta in quell'edificio il cui nome lo metteva in una indiscutibile relazione con l'esercizio dei poteri regali. Quanto al tipo di passaggio che il rito regale realizzava, esso va relativizzato al momento dell'anno qualificato dal calendario. L'*agonium* di gennaio favoriva (o permetteva), è chiaro, il passaggio al nuovo anno. Il giorno della sua esecuzione lo metteva inoltre in stretto rapporto con il ciclo dei Carmentalia che incominciava l'11 gennaio; pertanto gli stessi Carmentalia servono a specificare il modo di «passare» richiesto dall'*agonium* di questo mese. Per gli *agonia* degli altri tre mesi, vedremo a suo luogo come stanno le cose.

1.6 Carmentalia (11 e 15 gennaio)

Due sono le giornate che i calendari denominano Carmentalia, ma trattandosi dei due giorni dispari immediatamente contigui alle idi del 13, potremmo pensare ad un unico ciclo di tre giornate: l'11, il 13 e il 15. Si direbbe un ciclo che ritualizza la lunazione

di gennaio: al centro le idi che ritualizzano ogni mese il plenilunio, ai lati le due lune, la crescente e la calante, che dovevano essere ritualizzate in questo solo mese, quale iniziatore dell'anno. In corrispondenza delle due lune, troviamo due epiteti di Carmenta, la dea titolare dei Carmentalia; sono due epiteti sistematicamente contrapposti, come lo sono la luna crescente e la luna calante: *Prorsa* o *Porrima* o *Antevorta* in riscontro a *Postverta* o *Postvorta*. Tali epiteti si riferiscono a due posizioni: quella di chi guarda «avanti» (*prorsum, porro, ante*) e quella di chi guarda «dietro» (*post*). Vedremo ora come su questa struttura elementare, ma non naturistica, si possono inquadrare le testimonianze degli antichi circa il senso festivo dei Carmentalia. Dico «non naturistica» perché non pretende di identificare Carmenta con la luna, quasi una dea-luna, bensì rileva ciò che abbiamo chiamato la ritualizzazione della lunazione del primo mese dell'anno.

Carmenta poteva non essere ritenuta una vera e propria dea, pur avendo al suo servizio un flamine, il *flamen Carmentalis*, come le divinità pubbliche dello stato romano. Ovidio ne fa una mortale, la madre del mitico Evandro, esule d'Arcadia, rifugiatasi col figlio nel Lazio[45]. Il sacrario (a volte detto *fanum* e a volte *sacellum*) a lei dedicato, che sorgeva ai margini meridionali del Campidoglio, era in un certo senso il suo monumento funerario, dato che si credeva vi fosse sepolta dentro[46]. Virgilio ci parla di lei come di una ninfa[47], a mezzo dunque tra una mortale e una dea. Certo non è facile stabilire la condizione originaria di Carmenta: sia Ovidio che Virgilio danno di lei una interpretazione ellenizzante, ricorrendo l'uno al mito greco e l'altro a una categoria di esseri, le ninfe, concepiti dalla religione greca; ma evidentemente avevano le loro buone ragioni per farlo, e forse queste ragioni non si spiegano soltanto con la mancanza di una chiara interpretazione ufficiale (almeno alla loro epoca) di Carmenta sopperita dalla fantasia di due poeti imbevuti di cultura greca. È probabile che il carattere stesso di Carmenta e del suo culto avesse un senso più preciso prima che la religione romana si affermasse in chiave decisamente politeistica e che, d'altronde, per lei non vi fossero gli elementi sufficienti a portarla sul piano di una vera e propria dea; ed è al

contempo probabile che sia stata relegata ad un rango inferiore rispetto alle altre divinità da un particolare indirizzo della religione pubblica che, pur continuando a tributarle un culto, non la riteneva indispensabile alla edificazione dello stato romano a livello religioso. Ciò potrebbe intravedersi nel racconto eziologico che Ovidio ricorda a giustificazione della seconda giornata dei Carmentalia: l'ostilità tra lo stato e le matrone (tra il maschile e il femminile; nel 215 a.C. la lex Oppia proibì alle matrone l'uso del *carpentum,* un cocchio coperto a due ruote) conclusasi con la vittoria delle matrone (nel 195 fu loro restituito il diritto al cocchio) sancita con l'istituzione di una seconda giornata dedicata a Carmenta[48]. Ma l'indirizzo della religione pubblica di cui stiamo parlando non è certo individuabile nell'episodio con cui Ovidio, a suo modo, ce lo attesta senza peraltro prenderne coscienza. Tale indirizzo è quello che vietava ogni forma di divinazione non contenibile nell'azione del collegio sacerdotale degli àuguri, nella lettura dei Libri Sibillini da parte dei *decemviri sacris faciundis* e nella presa degli auspici da parte dei magistrati. Ora Carmenta era appunto ricordata per le sue facoltà mantiche, lodevoli finché esercitate all'epoca del mito ma riprovate dall'attualità storica: si tratta della mantica ispirata dei *vates,* profeti (poi anche poeti) che davano «vaticinii» in stato di trance, come se un dio parlasse per bocca loro.

Carmina, che poi significò anche «canti», «poemi», «odi», «versi», etc., era il termine tecnico con cui si designavano i vaticini; e senza dubbio dai *carmina* traeva nome Carmenta, «nomen a carmine ductum»[49]. «Era chiamata Carmentis [altra forma del suo nome] perché prediceva [*divinatione caneret*] il destino; infatti gli antichi chiamavano *carmentes* gli indovini, donde prendevano il nome di *carmentari* anche i copisti che mettevano per iscritto le loro parole.»[50] Ora, non è che le nostre fonti mettessero in dubbio il carattere mantico di Carmenta, ma quel che poteva destare perplessità era il fatto che con *carmen* si potesse indicare tanto un vaticinio quanto un canto poetico. Così che intendevano la cosa come se la versificazione, e non l'ispirazione, accomunasse i *vates*-indovini con i *vates*-poeti. Per esempio, dice Plutarco: «Alcuni dicono che la

moglie [per lui non si tratta della madre] di Evandro, essendo un'indovina ispirata [*phoibastiké*] che dava vaticini in versi, veniva chiamata Carmenta; infatti [i Romani] chiamavano carmina i versi [*épe*].»[51] In sostanza i poeti romani amavano considerarsi «ispirati», purché in senso letterario (non letterale!) o figurato, senza peraltro voler essere confusi con i *vates*-indovini tenuti in bassissima considerazione. L'ispirazione mantica, quella che i greci chiamavano *enthousiasmòs* («indiamento», possessione da parte di un dio), era per i Romani una perdita della ragione, era *dementia* (= privazione della *mens*); tanto che c'era chi credeva che il nome Carmenta derivasse da *carens mente*[52]. Naturalmente i poeti, tra cui Virgilio e Ovidio, guardavano a Carmenta non come ad una folle, bensì come a una dea, o almeno ad una donna gratificata dagli dèi, tanto che «Evandro, benché traesse nobiltà da entrambi i genitori, più nobile era per il sangue della sacra madre»[53]. Il fatto è che dobbiamo fare i conti con giudizi espressi ai vari livelli della cultura romana, soprattutto dopo la sua ellenizzazione quando fu introdotta una funzione poetica (in Grecia affine alla funzione profetica) mitizzante nelle realtà demitizzate e demitizzanti che hanno portato alla costituzione della *res publica*.

In funzione delle facoltà mantiche di Carmenta, Ovidio fa dei due suoi epiteti, Porrima e Postverta, due compagne o sorelle di lei caratterizzate l'una dalla conoscenza del futuro e l'altra del passato[54]. Ma i due epiteti potevano essere spiegati anche in funzione di un altro aspetto di Carmenta, e questo più accettabile a livello della religione ufficiale che non quello mantico: era la dea che favoriva le nascite. Così accade che Varrone riferisca gli epiteti Prorsa e Postverta alla facoltà di Carmenta di intervenire in occasione dei parti a seconda delle posizioni del feto, volto in avanti o all'indietro[55]. Un greco poteva trovare nella propria religione almeno una dea che, come Carmenta, avesse a che fare sia con le nascite che con la divinazione: «Alcuni credono che Carmenta sia Moira signora delle nascite umane; anche per questo la venerano le madri.»[56] Moira era la personificazione del destino personale che viene determinato al momento della nascita, e il destino è, per molti aspetti, l'oggetto stesso della divinazione. Infine troviamo in S.

Agostino la formula risolutoria: Carmenta era la dea che prediceva il futuro a chi nasceva.[57]

L'idea fondamentale, e non soltanto romana, è che all'atto della nascita (di un bambino, di una città, del mondo, etc.) si determinano i destini di ciò che viene all'esistenza. Questa idea inquadra agevolmente Carmenta in un'azione cultuale del primo mese dell'anno, il mese in cui «nasce» il nuovo anno e se ne determina il «destino». Fermi restando alla nascita dell'anno si giustificano i rapporti di Carmenta con Giano, che non sono soltanto calendariali, ma anche, per dir così, «teologici» (la demitizzazione romana ci impedisce di riscontrarli sul piano mitologico) come ci sono proposti da Macrobio per il quale Antevorta e Postvorta, le due Carmente, sarebbero le compagne più adatte al dio bicipite «che conosce il passato e prevede il futuro». La duplicità di Carmenta può senza dubbio trovare l'equivalente nella duplice figura di Giano. La lunazione ritualizzata con i Carmentalia va riscontrata col ciclo solare ritualizzato dal mese di Giano. Ma poi soprattutto: entrambi sono «dèi dei passaggi»; ogni «passaggio» infatti può essere considerato una nascita a nuova vita o a una nuova condizione o a una nuova situazione, e il passaggio assoluto è quello di chi viene al mondo. L'altro passaggio assoluto per noi sarebbe anche il «trapasso» finale, ma, senza una speranza escatologica – e questo era il caso dell'antica Roma – è un passare dall'essere al non-essere; comunque per i Romani i «passaggi» favoriti da Carmenta erano tenuti religiosamente lontani dall'idea della morte, tanto che s'impediva che nel suo sacrario si portasse qualcosa di cuoio,[58] «perché non fosse contagiato da alcuna cosa morta [*ne morticinum quid adsit*]».[59]

1.7 Giuturna

Nel campo d'azione che accomuna Giano e Carmenta parrebbe trovar posto anche Giuturna (*Iuturna*), il cui status ricorda quello di Carmenta: è una dea-ninfa, o, come ha detto Varrone[60] «va posta tra gli dèi veri e propri e le ninfe». Ovidio[61] e il calendario precesareo di Anzio ricordano che l'11, il primo dei giorni carmentali, era sacro anche a Giuturna.

Giuturna, che nell'epopea virgiliana è ricordata come la sorella di Turno, aveva un tempio nel Campo Marzio dedicatole da un console Lutazio Catulo non bene identificato; l'11 gennaio era appunto il giorno natale di questo tempio. La sua area sacra più antica si trovava invece nel Foro a ridosso del Palatino, tra il tempio dei Dioscuri e quello di Vesta. I monumenti rinvenuti in quest'area sono: un'edicola, un pozzo o fonte, un bacino quadrato (di m 5 circa per lato) detto *lacus*. Fonte e *lacus* ben si addicono a Giuturna che viene normalmente considerata dea delle acque sorgive (ma anche «guaritrice»[62]: va ricordato per sfumare certe definizioni convenzionali e per riscontrare eventualmente l'azione iatrica di Esculapio collocata in questo stesso mese di Giano). La fondamentale relazione con le acque sorgive non poteva non mettere in rapporto Giuturna e Giano che, nei *Fasti* di Ovidio, vanta la sua divina facoltà di far sgorgare le acque[63]. Si faccia però attenzione: qui non si tratta dell'elemento acqua ma dello scaturire delle acque, ossia del loro nascere, del loro «passaggio» dal non-essere all'essere; questo è l'effettivo campo d'azione in cui s'incontrano Giano, Carmenta e Giuturna. L'incontro, oltre che nei modi del calendario, poteva essere espresso in varie maniere; per esempio a mezzo delle etimologie popolari: Carmenta poteva venire inteso come Camena, e le Camene erano considerate dee delle sorgenti (ma anche oracolari; nonché, almeno dopo la loro identificazione con le Muse greche, ispiratrici dei poeti); il nome di Giano (*Ianus* che si faceva derivare da *Dianus*) era messo in connessione con il nome di Giuturna (*Iuturna*; ma documentato in iscrizioni anche sotto forma di *Diuturna*). Ma infine l'espressione più incisiva era quella che faceva del rapporto tra Giano e Giuturna un rapporto sessuale: Giano si era accoppiato con Giuturna e aveva generato da lei il dio Fonte[64]. Per inciso, dato che abbiamo accennato alle Camene, Giano veniva fatto accoppiare anche ad una dea Camena (o, come si legge nei codici: Camesene o Camasene), da cui avrebbe generato il dio-fiume Tiberino[65].

1.8 Giove Statore

Tutte le idi erano sacre a Giove, e questa attribuzione veniva ogni volta ritualizzata con un sacrificio ovino al dio; la vittima sacrificale era detta *ovis idulis*, cioè, l'*ovis* delle idi. Ora, però, trattando del ciclo carmentale nei termini di una ritualizzazione della lunazione di gennaio, parrebbe quasi che le idi di questo mese in quanto chiuse dalle due giornate di Carmenta, fossero state sottratte a Giove e consegnate a Giano. È un'impressione che in qualche modo riproduce la dialettica Giove/Giano di cui si è detto sopra. Vedremo ora, a proposito del 13 gennaio, il giorno delle idi di questo mese, fino a che punto l'impressione sia giusta.

Niente poteva essere tolto a Giove, stando all'indirizzo generale della religione romana che, se mai, tendeva ad aumentare e non a diminuire il campo d'azione di Giove. Meno che mai gli potevano essere tolte le idi di qualsiasi mese, neppure quelle di gennaio. Anzi, proprio per il mese di gennaio Ovidio ci tiene a rammentare: «Alle idi, nel tempio del grande Giove, il suo casto sacerdote sacrifica sulle fiamme le viscere di un castrato [*ovis semimas*].»[66] Possiamo quindi dire tranquillamente che Giano non toglie le idi a Giove; piuttosto è Giove che toglie le calende a Giano, visto che nel primo giorno del primo mese dell'anno, il mese che prende nome da Giano, i consoli come primo atto del loro ingresso in carica sacrificano a Giove e non a Giano, il dio dei principi. Tuttavia, una volta fissata in questi termini la indiscutibile presenza di Giove, dobbiamo constatare che nel mese di gennaio si tratta di un Giove che deve fare i conti con Giano. Voglio dire che per affermare il suo potere deve apparire una specie di anti-Giano; il che rende la pariglia a Giano il quale, come abbiamo visto, ospita nel proprio campo d'azione una specie di anti-Giove, cioè Vediovis.

Sostanzialmente la contrapposizione Giove-Giano può essere intesa, e noi lo abbiamo fatto, come contrapposizione tra essere e divenire, o tra stasi e movimento. Così che se Giano può essere considerato il dio che promuove l'azione, Giove, in funzione di anti-Giano, dovrebbe raffigurarsi come il dio che l'arresta. E que-

sto è appunto il modo con cui i Romani si raffigurarono il Giove presente alle idi del mese di Giano; e lo chiamarono *Iuppiter Stator*. Non sappiamo quando sia sorta la concezione di un Giove Statore, né quando, e se sin dalle origini, Giove Statore sia stato festeggiato alle idi di gennaio (a darci notizia di questa festa, consistente in ludi *circenses,* è il solo calendario filocaliano). Quel che affermiamo è che Giove Statore è stato concepito in funzione di moderatore dell'azione di Giano.

Prendiamo come termine di confronto la guerra che abbiamo definito «il simbolo stesso dell'evento», al fine di precisare il suo rapporto con Giano il quale se è dio dell'evento non è certamente un dio guerriero, ma, come dice Ovidio, non ha niente a che fare con la guerra (*nihil cum bello*) e mostra come propria «arma» l'innocua chiave[67]. La concezione di Giove Statore era tradizionalmente riferita ad un episodio bellico: i Sabini stavano per avere la meglio sull'esercito romano volto in fuga e Romolo risolleva le sorti della battaglia pregando Giove: «Metti fine (*siste*) alla vergognosa fuga e io ti voto un tempio col nome di Giove Statore.»[68] Una versione, più cauta nell'attribuire a Romolo il tempio di Giove Statore, riferisce la cosa così: i Romani «cominciarono a fermarsi proprio dove ora sorge il tempio di Giove Statore, che si potrebbe tradurre «"colui che arresta"» [*epistàsios*]»[69]. Se per dare inizio al movimento c'è bisogno di Giano, per arrestarlo, quando come una fuga si rivela dannoso, occorre l'intervento di Giove.

Se la guerra è simbolo dell'evento, i *ludi circenses* sono simbolo della guerra. Anche in questo simbolo di un simbolo è possibile riscontrare una concomitanza tra l'azione di Giano e quella di Giove. Il calendario di Furio Filocalo, che alle idi di gennaio annota «Iovi Statori c(ircenses)», sette giorni prima, al giorno 7, annota «Iano Patri c(ircenses)». Il calendario di Polemio Silvio mette in relazione le due feste indicandole come «prima consulis mappa» quella del 7 gennaio e come «secunda mappa» quella delle idi. La *mappa* era la bandiera con cui si dava il segnale di partenza alle corse dei carri; in queste due feste tale segnale doveva essere dato dal console, donde i due interventi del console vengono collegati e annotati come «primo» e «secondo».

E veniamo al «casto sacerdote» di Giove che sacrifica al dio un «castrato» il giorno delle idi. È il *flamen dialis* il cui carattere si chiarisce proprio mediante un confronto con *il rex sacrorum*, il sacerdote di Giano, magari a partire dal confronto dei due sacrifici ovini compiuti rispettivamente dal *rex* a Giano nel giorno degli Agonalia (9 genn.) e dal *dialis* a Giove nel giorno delle idi: la vittima degli Agonalia è un ariete mentre la vittima delle idi è un innocuo castrato. Più che alla potenza dell'ariete, nel senso di forza, contrapposta all'impotenza del castrato, nel senso di debolezza, dato che la contrapposizione forza/debolezza mal si addice al confronto tra Giano e Giove, si deve porre l'attenzione alla facoltà di «far nascere» (il tipo di potere attribuito a Giano) che l'ariete possiede e di cui è invece privato il castrato. Il castrato è reso forzatamente «casto», come «casto» era il *flamen dialis.* La castità del flamine diale, che Ovidio rileva tecnicamente e non poeticamente quando lo definisce *castus,* non deve essere intesa nel nostro senso, cioè come castità sessuale, bensì nel senso etimologico della parola (da *carere,* mancare, essere privo di qualcosa), stando al quale diremmo che nessun sacerdote romano fu più «casto», cioè ebbe più privazioni, del flamine diale. Esso era sottoposto a tante e tali interdizioni che per un lungo periodo la carica andò vacante, non trovandosi nessuno disposto ad accollarsela.

L'insieme delle interdizioni sacrali che regolavano la vita del flamine diale può genericamente spiegarsi con l'intento di sottrarlo al divenire storico o profano, quasi di destorificarlo, o comunque di separarlo dal piano del quotidiano e di tenerlo sul piano del «festivo»: di lui si poteva dire che era «quotidianamente in festa [*quotidie feriatus*][70]» o «quasi una sacra statua vivente»[71]. Il fatto sta che di lui conosciamo quel che *non* doveva fare, più che quel che la sua carica gli imponeva di fare: contro cinque incombenze sacrali a noi note, c'è una lunghissima serie di «privazioni» che Aulo Gellio, colui che ce le ha tramandate[72], chiama *caerimoniae* in vista della loro ritualità, ma anche *castus,* appunto «privazioni». Diremmo che il flamine diale ci è documentato in negativo, ma tenendo presente che la negatività è relativa rispetto alla vita di un comune mortale e pertanto rappresenta positivamente un altro

genere di vita; lo è inoltre rispetto al «divenire» promosso da Giano e pertanto rappresenta positivamente l'«essere» di Giove.

Il simbolismo della guerra torna a proporsi anche nella vita simbolica del flamine diale al quale era vietato di vedere un esercito in armi, montare a cavallo, usare il ferro. E si ripropone anche nella sua leggendaria eziologia: tale sacerdozio sarebbe stato istituito da Numa per adempiere alle funzioni sacrali del re non compatibili con la conduzíone di guerre[73]. Se dunque teniamo presente che il *rex sacrorum* fu istituito per continuare in età repubblicana alcune incombenze sacrali dei re, abbiamo chiara la correlazione da porre tra il diale e il re sacrale: entrambi rappresentano la regalità *sub specie religionis*, ma il primo agendo nel campo di Giove incompatibilmente con tutto ciò che ha a che fare con la guerra e il secondo nel campo di Giano, ossia nel campo dell'«evento» che la guerra sembra esprimere pienamente.

1.9 Feriae Sementivae

Era una festa mobile (*conceptiva*) che veniva indetta dal pontefice, probabilmente verso la fine di gennaio, dato che Ovidio ne parla dopo il 23. Il nome indica chiaramente che concerneva il seme, ma non l'azione del seminare come credeva Giovanni Lido ponendola all'«inizio della semina [*archè spòrou*][74]». La festa ritualizzava la trasformazione del seme in pianta: la nascita della pianticella di grano. L'operazione della semina invece poteva raffigurarsi come la morte e il seppellimento del grano. Ma, a parte queste immagini, che comunque aiutano a comprendere la collocazione della festa nel mese in cui nasce l'anno, ciò che ci orienta è la concezione antica del ciclo agrario suddiviso in un'azione umana e un'azione divina: la semina era un'azione umana, dopo di che l'uomo non aveva più niente da fare; la trasformazione del seme in pianta, che avveniva sotto terra e senza alcun possibile intervento dell'uomo, era considerata opera della divinità, e questo richiedeva in cambio la prestazione di un culto alla divinità stessa. In funzione di questa fase del ciclo agricolo alienata all'uomo, si prescrive il riposo festivo delle Sementivae: «Contadino, dà riposo alla

terra una volta fatta la semina; dà riposo agli uomini che l'hanno coltivata; faccia festa il villaggio.»[75] Adesso che ogni possibile opera umana viene a cessare, «ogni cosa sia demandata all'opera divina [*omnia sint operata deo*]».[76] La festa contemplava il sacrificio di una scrofa pregna alle dee Cerere e Terra (o Tellus) a loro volta «pregne di grano [*farre suo gravidae*]»[77]. In sostanza le Feriae Sementivae si eseguivano con l'idea di promuovere la crescita del grano, «quasi ex iis fruges grandescere possint»[78] e la loro indizione era condizionata dalla comparsa dei primi germogli che avveniva appunto verso la fine di gennaio.

Nasceva il nuovo grano e nasceva il nuovo anno. Così che, a parte la collocazione in gennaio, le Feriae Sementivae avevano di per sé il carattere di una festa di capodanno, in vista del quale si procedeva alla purificazione (*lustratio*) dei villaggi (*pagi*).[79] Ora, col nome di *pagi* s'indicavano non soltanto i villaggi, ma anche alcuni quartieri della città: probabilmente erano la stessa cosa dei *vici* di cui si è detto a proposito dei Compitalia. Il fatto sta che gli abitanti di Roma erano tradizionalmente distinti in *pagani* (cioè gli abitanti dei *pagi*) e in *montani* (gli abitanti dei *montes*), apparentemente a seconda che risiedessero nelle vallate o sui colli. Però si tratta più probabilmente soltanto di denominazioni tradizionali irriducibili a questo tipo, quasi anonimo e comunque semplicistico, di collocazione. I *montani* storici erano gli abitanti dei «sette colli», cioè dei *montes* Palatium, Velia, Fagutal, Cermalus, Oppius, Caelius e Cispius; gli abitanti del Quirinale, non erano considerati *montani,* pur essendo collocati nell'altura, ma venivano detti *collini* (così come il Quirinale era tradizionalmente non un *mons* ma un *collis*); gli abitanti della Subura, cioè della valle tra il Cespio e l'Oppio, erano geograficamente *pagani* (e Varrone definisce *pagus* la Subura[80]), ma «religiosamente» potevano essere considerati *montani,* in quanto annoverati tra coloro che celebravano la festa dei «sette colli», il *Septimontium,* in dicembre;[81] all'idea di un complesso storico dei «sette *montes*» si poteva contrapporre l'idea di un complesso, quasi avventizio, di «sette *pagi*», una specie di anti-Roma al di là del Tevere, comprendente il Gianicolo, tradizionalmente il territorio sottratto agli Etruschi[82]. Tanto per dire quanto oscura sia la materia al

riguardo, ma anche per prendere in considerazione la possibilità che le Feriae Sementivae fossero la stessa cosa dei Paganalia, la festa dei *pagi* urbani istituita da Servio Tullio in occasione della sua riforma territoriale e amministrativa della città[83].

Ora, tenendo presente che la riforma attribuita a Servio Tullio trasformava il vecchio ordinamento territoriale in un ordinamento quantitativo e qualitativo (passaggio dai *comitia curiata* ai *comitia centuriata,* ovvero dalla *curia,* unità territoriale, alla *centuria,* unità numerica), dobbiamo considerare i *vici,* i *pagi* e i *montes,* con le rispettive occasioni festive come una specie di residuo delle antiche tradizioni territoriali, con la generica funzione di fornire una personalità diversa da quella che forniva lo stato. Per esempio, rispetto all'appartenenza a un *pagus* si era *pagani,* mentre l'appartenenza ad una centuria (che era un'unità dell'esercito) rendeva *milites;* donde si aveva la contrapposizione tra «borghesi» (*pagus* = «borgo») e «militari» molto simile alla nostra. La funzione generica poi, a seconda delle circostanze, poteva diventare specificamente politica; ma questo è un discorso che abbiamo già fatto a proposito dei Compitalia. Qui, a proposito delle Feriae Sementivae, giova riproporlo per rilevare l'elemento politico-sociale con cui bisogna fare i conti prima di definire avventatamente e parzialmente (per lo più sotto l'etichetta di un culto agrario e di purificazione) una festa del genere.

NOTE

[1] Lyd., *de mens.* 4, 3.

[2] Ov., *fast.* 1, 83; ma Lido (*de mens.*, 4, 3) parla dell'offerta a Giove del cavallo bianco montato dal console.

[3] Dio, *51, 19, 7.*

[4] Suet., *Aug.* 57, 1; Dio, 54,35, 2.

[5] Varr., *de l. lat. 5, 47.*

[6] Ov., *fast.* 1, 165.

[7] Aug., *de civ. Dei* 7, 9; cfr. *7,* 3 dove, sempre citando Varrone, si dice che ha *potestatem omnium initiorum.*

[8] Ov., *fast.* 1, 167-170.

[9] Cic., *de nat. deor.* 2, 67; Ov.,*fast.* 1, 171 sg.; Serv., *ad Aen.* 1, 292; etc.

[10] Ov., *fast.* 1, 27 sgg.

[11] Censorin., *de d. nat.* 20.

[12] Ov., *fast.* 1, 89-93.

[13] G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus,* ed. ital., Torino 1955, p. 341.

[14] Anfora attica da Bomarzo (British Museum B 164); vaso a figure rosse da Ruvo (coll. Barone). Entrambi sono riprodotti in R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio,* Torino 1955, figure 23 e 24.

[15] Vaso a figure rosse da Chiusi, riprodotto in R. Pettazzoni, *o.c.*, figura 25.

[16] R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.

[17] Varr., *de l. lat.*, 5, 68.

[18] V. l'illuminante lettura di questo mito fornita da A. Brelich col saggio su «I primi re latini» in *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955.

[19] Serv., *ad Aen.* 7, 761.

[20] Verg., *Aen.* 7, 761 sgg.

[21] Ov., *met.* 15,538-40.

[22] L. Morpurgo, *Virbius*, in «Ausonia», 4 (1909), p. 109.

[23] Liv. 1, 19, 2.

[24] Le due feste sono registrate dai calendari precesareo, prenestino e del *Vicus mag*.

[25] *Per.* Liv. 11. Poi il serpente s'insedia spontaneamente nell'Isola Tiberina (Val. Max. 1, 8, 2).

[26] *L'anti-Iuppiter* s'intitola un articolo di Giulia Piccaluga (in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 34/2, 1963, p. 229) su Vediovis; a questo articolo rinvio per le fonti relative.

[27] Gell. 5, 12, 12.

[28] Paul. Fest. 105.

[29] Mythogr. Vat. 3, 6, 1: *Vediovis idest malus Iovis*.

[30] Gell. 5, 12, 11 sg.

[31] Liv. 2, 5,

[32] Scelgo *vesculus* perché questo aggettivo e stato scelto da Festo (519 L) per spiegare gli effetti dei prefisso *ve-* che trasforma Giove in Vediovis, quasi un «Giove gracile».

[33] Varr., *de l. lat.* 6, 25.

[34] Plin., *n.h.* 36, 204; Macr. 1, 7, 34.

[35] Gell. 10, 24, 3; cfr. Macr. 1, 4, 27.

[36] Oltre a Gellio e Macrobio citati, Varr., *de l. lat.* 6, 25; Paul. Fest. 55 L.

[37] Dion. Hal. 4,14, 4.

[38] V. rispettivamente: Dio, 36, 4, 2; Cic., *ad Att.* 2, 2, 3; *in Pis.* 4, 8; *ad Att.* 7, 7, 3.

[39] In Fest. 298 L.

[40] Cat., *de a.c.* 134.

[41] Varr., *de l. lat.* 6, 14.

[42] Paul. Fest. 9 L.

[43] *Ibidem*.

[44] Varr., *de l. lat.* 6, 12.
[45] Ov., *fast.* 1, 461 sgg.
[46] Serv., *ad Aen.* 8, 336.
[47] Verg., *Aen.* 8, 3 3 6.
[48] Ov., *fast.* 1, 617. Plutarco (*Rom.* 2 1, 1) attribuisce la doppia giornata dei Carmentalia alla fusione dei Romani con i Sabini: ciascuno dei due popoli avrebbe avuto la propria. Interessante è il fatto che si ritenesse di dover giustificare in qualche modo la doppia giornata, quasi che si fosse dato troppo spazio calendariale ad una dea come Carmenta.
[49] Ov., *fast.* 1, 467.
[50] Serv., *ad Aen.* 8,336,
[51] Plut. *Rom.* 21, 3.
[52] Plut., *quaest. rom.* 56.
[53] Ov., *fast.* 1, 471 sg.
[54] Ov., *fast.* 1, 633 sgg.
[55] In Gell. 16, 16, 4.
[56] Plut., *Rom.* 21, 2.
[57] Aug., *de civ. Dei* 4, 1 l.
[58] Ov., *fast.* 1, 629.
[59] Varr. *de l. lat.* 7, 84. Nei fasti prenestini si legge: «Carmenta cura i parti e ogni cosa futura, per la quale ragione nel suo tempio è vietato il cuoio e ogni altro presagio di morte [*omen morticinum*].»
[60] In Serv., *ad Aen.* 12, 139.
[61] Ov., *fast.* 1, 463 sg.
[62] Varr., *de l. lat.* 5, 7 l.
[63] Ov., *fast.* 1, 268.
[64] Arnob., *adv. gent.* 3, 9 (o 29?).
[65] Serv., *ad Aen.* 8, 330; Plut. *quaest. rom.* 22.
[66] Ov., *fast.* 1, 5 87 sg.
[67] Ov., *fast.* 1, 253 sg.
[68] Liv. 1, 12, 5.
[69] Plut. *Rom.* 18. Circa la cautela di Plutarco nell'attribuire a Romolo la dedica del tempio di Giove Statore pur riferendo il medesimo episodio bellico, ricordo che lo stesso Livio, che riporta la prima versione, in altro luogo (10, 37, 15) afferma che prima del 294 a.C. a Roma non c'era alcun tempio di Giove Statore.
[70] Gell. 10, 15, 16.
[71] Plut. *quaest. rom.* 3.
[72] Gell. 10, 15.

[73] Liv. 1, 20, 2.
[74] Lyd., *de mens.* 3, 6.
[75] Ov., *fast.* 1, 667 sgg.
[76] Tib. 2, 1, 9.
[77] Ov., *fast.* 1, 671 sg.
[78] Paul. Fest. 455 L.
[79] Ov., *fast.*, 1, 669.
[80] Varr., *de l. lat.* 5, 48.
[81] Fest. 474 L.
[82] Plutarco (*Rom.* 25) dice «Septempàgion» e lo traduce in greco *heptamòrion*, ossia «sette distretti» e non «sette villaggi». Quanto all'antica Roma, Plinio (*n.h.* 3, 68) dice che l'antico nome della «città» del Gianicolo era Antipolis, e l'annovera tra quelle che partecipavano alle Ferie Latine. Il distretto gianicolense ci è documentato tanto come *pagus* quanto come *vicus*.
[83] Dion. Hal. 4, 15, 3.

Capitolo secondo

FEBBRAIO

2.1 Februa

Februa (sing. *februum*) era la parola che dava il nome a febbraio. Ovidio[1] dice che *februa* era una voce antica per dire *piamina*, cioè «mezzi di espiazione», poi ne indica alcuni: certi panni di lana (probabilmente quelli con cui si aspergeva il sangue delle vittime sacrificali) che il re sacrale e il flamine diale davano al pontefice; i *purgamina*, fatti di farro tostato con sale, che teneva il littore (a servizio del flamine diale) quando si procedeva alla purificazione di qualche casa; le fronde di un albero «puro» con cui i sacerdoti si adornavano le tempie; infine qualunque cosa con cui si era soliti purificare i corpi. Sia Ovidio che Varrone,[2] il quale dice che *februum* è sinonimo di *purgamentum*, affermano che si tratta di un vocabolo sabino. Da *februa*, oltre che il nome di *februarius*, derivava il verbo *februare*, «purificare»; donde febbraio era inteso come il mese delle purificazioni. E, quale mese delle purificazioni, pareva più adatto a chiudere l'anno, invece che ad aprirlo; così ci si imbatte in af-

fermazioni come la seguente: «Il mese di febbraio trae nome dal fatto che allora, cioè nell'ultimo mese dell'anno, il popolo veniva purificato [*februaretur ac purgaretur*]»[3]. È una delle testimonianze che s'invocano per fare di marzo l'originale primo mese dell'anno romano. Quanto a Ovidio, la cui sensibilità gli impedisce di negare a gennaio, il mese di Giano, la funzione di aprire l'anno, se la cava dicendo che febbraio ha sì le caratteristiche dell'ultimo mese, però un tempo precedeva gennaio; sarebbero stati i Decemviri a posticiparlo.[4]

Non staremo a ripetere quel che si è detto sulla tesi del doppio capodanno, il civile e il religioso, rispettivamente a gennaio e a marzo. Il nodo va sciolto senza distrarci da quanto ci è documentato: febbraio era il mese delle purificazioni pur essendo secondo e non l'ultimo mese dell'anno. E questo sta a significare che oggetto delle purificazioni non era una impurità acquisita nel corso dell'anno precedente, bensì quella acquisita nel corso del mese precedente, vale a dire in gennaio. In tal modo abbiamo anche la possibilità di togliere dal generico questa impurità da eliminare ritualmente in febbraio; essa si definisce come il prodotto di un incominciamento, e dunque di gennaio il mese degli incominciamenti, che a suo luogo abbiamo detti «rischiosi»; come se incominciare fosse un atto empio, e quindi da espiare: i *februa* erano appunto *piamina*, «mezzi di espiazione». Nello stesso mese di febbraio, fatto per espiare, c'imbatteremo in un incominciamento particolarmente «empio»: l'immissione a consumo del farro, ossia l'appropriamento umano di un prodotto «divino».

2.2 Giunone Sospita (1° febbraio)

Alle calende di febbraio il calendario precesareo di Anzio annota: *Iunoni Sospitae Matri Reginae*. Giunone designata dagli epiteti di Sospita Madre Regina, fu importata a Roma da Lanuvio, dove la dea aveva un celebre santuario. Sospita (o Sospes o Sispes) veniva solitamente inteso come «salvatrice». Divenne probabilmente romana insieme ai Lanuvini, cui Roma concesse la propria cittadinanza nel 338 a.C. Sotto la giurisdizione romana il suo culto fu

affidato a un collegio sacerdotale, *i sacerdotes Lanuvini*, tratti dalla classe dei cavalieri; aveva inoltre un fiamine sottoposto a questi *sacerdotes*.

Una volta l'anno i consoli dovevano compiere un sacrificio alla dea di Lanuvio.[5] Non sappiamo il giorno in cui veniva eseguito questo rito; se il primo febbraio, dovremmo metterlo in connessione con quello del primo gennaio dedicato a Giove Capitolino. Del sacrificio consolare a Giove Capitolino abbiamo a suo luogo parlato come se si trattasse di un rito inteso a moderare l'acquisto di una funzione «gianale» (abbiamo usato questa parola per indicare il campo d'azione di Giano) da parte dei consoli, quando hanno cominciato a far coincidere il loro anno di carica con l'anno introdotto da Giano. La moderazione operava nel senso di una riaffermazione della funzione «gioviale», cioè inerente al campo d'azione di Giove, mediante un sacrificio a questo dio proprio nel giorno delle calende, sacre a Giano come tutti gli inizi, invece che alle idi sacre a Giove. Ora, con il sacrificio a Giunone Lanuvina si avrebbe la moderazione della moderazione. La cautela non era mai troppa per i romani, e *religio* per loro esprimeva appunto questo tipo di cautela, che, in termini positivi potremmo rendere con le parole di Kerényi come un «aprirsi e stare aperti di fronte agli dèi esistenti [...] La *religio* poteva divenire una facoltà speciale, quella che i Romani stessi consideravano la propria dote più notevole [...]: *religio* è l'affinata capacità di ascoltare e l'esercizio continuo di tale facoltà [...] A questo si aggiunge l'elemento positivo del discernere, onde la *religio* diviene addirittura creatrice».[6] In sostanza prospettiamo che questa *religio* abbia «creato» una serie di rapporti tra l'esercizio della funzione consolare, in quanto sostituita alla funzione regale, e le divinità Giove, Giano e Giunone, per cui: sacrificando a Giove il primo gennaio, i consoli da un lato affermavano di essere detentori dell'*imperium*, il sommo potere (*penes Iovem summa*), ma da un altro lato invadevano il campo d'azione di Giano (*penes Ianum prima*) e del suo re sacrale; l'invasione doveva essere «espiata» nel mese seguente, quel febbraio che traeva nome dalle «espiazioni» (*februa*); e poteva esserlo ottimamente nel giorno delle calende, cioè nella ricorrenza, a un mese di distanza, della

data dell'invasione, ma soprattutto perché le calende erano tutte sacre a Giunone, e dunque un sacrificio a questa dea anche se non restituiva a Giano quel che era di Giano, almeno restituiva alle calende quel che era delle calende. A ciò si aggiunga che questa Giunone aveva l'epiteto di Regina, per cui diremmo: quel che i consoli toglievano al re sacrale il primo gennaio, lo restituivano a una «regina» divina il primo febbraio.

Il rapporto «espiatorio» dei consoli con Giunone Sospita poteva giustificare il fatto che Gaio Cornelio Cetego, console nel 197 a.C., in una guerra contro i Galli votasse un tempio – il tempio la cui festa cadeva appunto il primo febbraio – a questa dea:[7] anche se a quell'epoca i consoli non entravano in carica il primo gennaio e dunque non avevano niente da espiare, il modulo creativo non cambia, perché si tratta sempre di «espiare» la funzione di conduttore di eserciti che la magistratura repubblicana ha sottratto al re; perciò, in momenti critici nella conduzione di una guerra, la cautela religiosa poteva riproporre in qualche modo la presenza regale, non più nella persona di un re, certamente, ma sotto forma di una divinità, appunto una Giunone Sospita, ossia «salvatrice», però anche e soprattutto Regina. Una dea guerriera? Lo si può dire, stando alla sua rappresentazione: aveva una corazza di pelle di capra (l'egida dei greci), la lancia e lo scudo[8]; questa Giunone Sospita era più simile ad Atena – la dea greca dall'egida, guerriera e protettrice degli eroi combattenti – che non ad Hera, la sposa di Zeus.

L'adozione del 153 a.C., l'anno in cui per la prima volta i consoli avrebbero scelto le calende di gennaio per entrare in carica, come *terminus ante quem* rende forse quanto meno opinabile l'uso del modulo creativo in questione a proposito del voto di Cornelio Cetego avvenuto nel 197. Sennonché «opinabile», altrettanto, se non più, è anche il dato apparentemente oggettivo di Cetego che nel 197 vota un tempio a Giunone Sospita. Infatti lo stesso Livio che ci fornisce il dato, in un altro passo dice che Cetego, come censore, ha dedicato a Giunone Matuta un tempio da lui votato tre anni prima quando, come console, guidava la guerra contro i Galli[9]. Ai filologi si sono poste due alternative, entrambe sostenute con dotte argomentazioni[10]: o è sbagliato il passo in cui si legge

Giunone Sospita e allora va corretto leggendo Giunone Matuta o è sbagliato l'altro passo e – allora si procede – all'inverso. Naturalmente noi preferiamo leggere Giunone Sospita; ma si tratta appunto di preferenza; vale a dire siamo guidati, più che dal documento scritto, dal rapporto istituito dalla religione romana tra i consoli e Giunone Sospita, e dunque, in ultima analisi, dal modulo creativo utilizzabile prima e dopo il 153 a.C. È un rapporto di carattere oscuro, se si vuole intendere in questo senso la sua funzione espiatoria, un carattere che si contrappone a quello del rapporto che i consoli avevano con Giove così come il femminile si contrappone al maschile, le notti senza luna delle calende ai pleniluni delle idi, il tenebroso mondo dei sogni al luminoso mondo della realtà. Non sto facendo letteratura, sto invece ragionando nei termini di un romano contemporaneo di Cicerone il quale ben due volte nel *De divinatione* (1, 3 e 44) cita un fatto che collega, direi sapientemente, Giunone Sospita, il sogno, l'azione consolare e l'intervento del femminile sul maschile: una donna, Cecilia, figlia di Quinto Cecilio Balearico, ha un sogno nel quale le viene ordinato di far restaurare il tempio di Giunone Sospita; il senato delibera di dare credito al sogno di Cecilia e il console Lucio Giulio provvede al restauro.

2.3 Fauno (13 febbraio)

È il giorno delle idi di febbraio e le idi sono di Giove; ma queste sembrerebbero piuttosto di Fauno, o almeno sono sembrate così ad Ovidio che indica la giornata con questi due versi: «Alle idi fumano gli altari dell'agreste Fauno / dove l'Isola rompe le acque e le divide in due.»[11] Si tratta della festa del tempio di Fauno nell'Isola Tiberina. Come per le idi di gennaio, diremmo che sono state sottratte a Giove; allora era Carmenta a sottrarle, adesso è Fauno. C'è un nesso? Il nesso generico è dato dalla solidarietà tra i mesi di gennaio e febbraio che abbiamo rilevato per diversi aspetti: entrambi servono a preparare la lunazione di marzo; in entrambi si ritualizza il «divenire» in attesa di ritualizzare l'«essere»; in febbraio si «espiano» gli «incominciamenti» di gennaio; in entrambi

agiscono divinità del «divenire» in contrapposizione a Giove, il dio dell'«essere». C'è poi un nesso specifico: anche Fauno, come Carmenta, era un dio oracolare e ispiratore di *vates,* sia nel senso di indovini estatici, sia nel senso di poeti[12]. Ora, però, per gennaio abbiamo visto che alla virtuale sottrazione delle idi a Giove, si era rimediato istituendo per quel giorno un culto al dio sotto il nome-epiteto di Statore. Bene, qualcosa del genere avviene nel mese di febbraio: il tempio di Fauno, che a questa data aveva la sua festa, era dedicato non al solo Fauno ma anche a Giove[13]. Dunque se Fauno invade le idi di Giove, si ristabilisce l'equilibrio portando Giove nel tempio di Fauno, e per giunta proprio nell'Isola Tiberina, la sede di Vediovis, l'anti-Giove. Fauno sta al posto giusto insieme a Vediovis, ma Giove? Giove sta lì per moderare l'azione di Fauno. In qualità di *Stator,* ossia di «colui che arresta il movimento», Giove moderava in gennaio l'azione di Giano, il dio che metteva in moto ogni cosa; adesso, in febbraio, Giove modera la «fatuità» di Fauno (detto anche *Fatuus*)[14], e pertanto riceve un attributo molto adatto a questa funzione: *Iurarius*[15]: l'*ius*[16] contro la *fatuitas*.

Oltre ai due versi citati sopra, Ovidio non dice altro di Fauno per il giorno delle idi; parlerà ancora e più diffusamente di questo dio a proposito dei Lupercalia che hanno luogo due giorni dopo. Sempre a proposito delle idi si sofferma invece a parlare della strage dei Fabi al Crèmera (vv. 195-242), introducendo il discorso con le parole «Questo fu il giorno in cui trecentosei Fabi caddero uccisi dalle armi veienti.» Ci si propone anche in questo caso una ricerca di connessioni: che rapporto c'è tra i Fabi e Fauno? Un indizio immediato circa la legittimità della domanda l'offre il fatto che, come vedremo, uno dei due gruppi in cui si divideva il sodalizio dei Luperci era detto «fabiano»; e i Luperci erano i protagonisti della festa di Fauno, come Ovidio definisce i Lupercalia (donde proprio a proposito di questa festa sceglie di parlare di Fauno, anziché a proposito delle idi in cui si festeggiava il tempio del dio). Ma poi gli indizi si moltiplicano, fino ad attestare non più soltanto la legittimità della ricerca di una connessione tra Fauno e i Fabi, bensì la connessione stessa in tutta la sua vasta portata. Si legga, al riguardo, un illuminante studio di E. Montanari,[17] dove significati-

va non è tanto la produzione di singoli dati – anche se importanti come il *cognomen* di Silvano (altro nome di Fauno) portato da un Fabio – quanto la loro organizzazione, che permette di rilevare «la "fabietà" come dato mitico» (la locuzione è dell'Autore) e di usarla, in parziale coincidenza con la «faunità» o «fatuità», per la ricognizione del sistema di valori dell'antica Roma. Per il nostro problema immediato, quello della collocazione della strage del Crèmera alle idi di febbraio, segnaleremo alcuni elementi del racconto di Ovidio che sembrano giustificarla, appunto alla luce di una «fabietà» come dato mitico.

«C'è un passaggio della porta di Carmenta, quello che ha sùbito alla sua destra il tempio di Giano; chiunque tu sia non passarci, porta male [*omen habet*]. Si dice che di là siano usciti i trecento Fabi: la porta ha il presagio [*omen*] e non la colpa.» Ecco dunque che in qualche modo vengono implicati Giano e Carmenta, le divinità che caratterizzano il mese di gennaio; riprendendo l'immagine di febbraio che «espia» la caduta nell'evento ritualizzata in gennaio, diremmo che il sacrificio dei Fabi è stato registrato dall'annalistica come un sacrificio espiatorio. I Fabi stessi cadono nell'evento per antonomasia, vale a dire la guerra, senza la protezione della città, anzi pretendono da soli di sostituire la città: «una sola casa si era appropriata delle forze e del peso [*vires et onus susceperat*] dell'Urbe». In sostanza la loro caduta nell'evento è stata eccessiva, e l'eccesso doveva essere espiato. Quanto a Carmenta, qui è la sua porta e non lei stessa a dare presagi. Ma perché presagi cattivi? A questo punto entra in ballo un modo, certamente romano ma anche di altri, di ricavare presagi o *omina* dal tempo e dal luogo in cui si sono avuti determinati accadimenti: se con esito infelice, la data e il posto diventavano «ominosi», cioè di malaugurio. Nello specifico, forse, di malaugurio era usare quella apertura della Porta Carmentale per uscire dalla città, come se dovesse essere usata soltanto per entrare; se così, i Fabi avrebbero sbagliato l'uscita, e anche tale errore avrebbero dovuto espiare.

Poi Ovidio si sofferma a descrivere la guerra privata dei Fabi contro Veio. Essi combattono muovendosi con l'impeto di leoni che assaltano un armento. Ma la loro mobilità non prevale sulla immo-

bilità del nemico; anzi, proprio questa immobilità permette ai Veienti di distruggere i Fabi. Infatti i Veienti scelgono di combattere da fermi, come il cacciatore alla posta: attirano i «troppo mobili» Fabi in un agguato, e ne fanno strage. Di tutta la famiglia resta un solo superstite, un bambino rimasto a Roma perché ancora troppo piccolo per combattere. Quel bambino avrebbe assicurato la continuità della *gens Fabia* e quindi, un giorno, la nascita di Fabio Massimo il Temporeggiatore, «che temporeggiando avrebbe salvato lo stato (*cui res cunctando restituenda foret*)». *Cunctari* è un modo di muoversi con cautela e con sapienti arresti, inteso positivamente soltanto in contrapposlzione al muoversi impetuoso e avventato dei trecento Fabi del Crèmera, altrimenti sarebbe soltanto il sintomo di una negativa indecisione. La *cunctatio* di Fabio Massimo era miticamente sentita come il perfezionamento della «faunesca», ossia selvaggia, ferina, impetuosità di una *gens Fabia*, quale si era espressa con i Fabi del Crèmera che prima assalirono «non diversamente dai leoni [*non* aliter quam *leones*]» e poi, caduti nell'agguato, si difesero combattendo «come il cinghiale [*sicut aper*]». Il perfezionamento viene raffigurato come un passaggio dal campo d'azione di Giano più Fauno, al campo d'azione che dialetticamente va attribuito a Giove: Fabio Massimo, quando temporeggiando salvò la patria, lo fece in veste di dittatore, e il dittatore agiva appunto nel campo d'azione di Giove, come vedremo a suo tempo. Intanto osserviamo che l'azione di Fauno poteva essere accettata, tanto da innalzargli un tempio, però purché in quello stesso tempio si fissasse anche una presenza di Giove, al fine di moderare Fauno.

Il tempio di Fauno nell'Isola Tiberina era stato eretto dagli edili plebei nel 296 a.C. con i proventi di certe multe inflitte a coloro che avevano fatto pascolare abusivamente i propri greggi nei prati fiscali (*ager publicus*)[18]. L'associazione è evidente: il denaro sottratto agli allevatori incriminati doveva andare a beneficio di un dio notoriamente pastorale e protettore di greggi. Da un altro punto di vista diremmo: i prati che, per essere pubblici non sono di nessuno, appartengono a Fauno, in quanto rappresentante del «selvaggio», del suolo non ancora colonizzato, ossia lottizzato («centuriato» secondo il modo romano di lottizzare) e distribuito in proprietà;

dunque è giusto che chi ha sfruttato a proprio vantaggio quel suolo adesso devolva a Fauno una parte dei proventi. Questo punto di vista non si fonda tanto su un'astrazione logica quanto su uno schema che diremmo storico per la sua capacità di significare un tipo di organizzazione politico-sociale originato dalla città templare mesopotamica e diffusosi in tutta l'area mediterranea e dunque anche nella Roma dei primordi. Lo schema in questione si può articolare così: i terreni in cui si vive e da cui si trae da vivere appartengono ad un dio; ogni dio ha un proprio tempio; ogni tempio ha una propria area; gli abitanti di quell'area debbono pagare a quel tempio le decime dei prodotti della coltivazione e dell'allevamento. A Roma questo tipo di tempio con territorio annesso era tecnicamente detto *fanum*, donde nei termini dell'arcaica organizzazione per *fana* si diceva «profano» quanto era di spettanza del tempio (*profanus* da *pro fano*, per il fano) in contrapposizione a «proprio» (*proprius* da *pro priuo*, per il singolo soggetto). Bene, secondo una tradizione Fauno e i fani avevano la stessa origine: «Cincio e Cassio dicono che Fauno abbia avuto questo nome da Evandro, e così in origine furono chiamati fauni quegli edifici sacri che in seguito vennero detti fani; e dal dio, che prediceva il futuro, prendono nome i fanatici».[19]

«Fanatica» era l'organizzazione in *fana* e «fanatici» erano gli abitanti del territorio di un *fanum*. Quando un nuovo tipo di organizzazione, il tipo che nella sua forma ultima potremmo chiamare *civitas*, sostituì l'organizzazione in *fana*, coloro che prima erano *fanatici*, cioè appartenenti a un *fanum*, diventarono *cives*. La condizione del *civis* si caratterizza soprattutto per il fatto che egli è «padrone di sé» (*compos sui*), in contrapposizione alla condizione del *fanaticus* caratterizzata dalla sua sudditanza al *fanum*, come se il dio del *fanum* fosse il suo «padrone». Essere «padroni di sé» o *compotes sui* significò non soltanto la condizione del libero cittadino, ma anche quella di chi è in pieno possesso delle facoltà mentali, in contrapposizione alla condizione di chi agisce come se la sua mente fosse posseduta da un dio o da un demone, per esempio di coloro che predicevano il futuro in stato di trance; e costoro, come appare nel passo che abbiamo citato sopra a testimonianza della

relazione che gli antichi ponevano tra Fauno e i fani, erano appunto detti fanatici. A livello di una rappresentazione divina di questo tipo di possessione corrispondente all'«entusiasmo» (= indiamento) dei greci, fu assunto Fauno, peraltro identificato con il greco Pan, non necessariamente come il dio specifico che si credeva possedere gli invasati, ma come il dio che significasse la possibilità dell'invasamento da parte di una qualsiasi divinità. Come specifico «invasore» Fauno era detto *Inuus*, colui che penetra, e *Incubus*, colui che giace sopra; il primo agiva nel regno animale, e il secondo agiva nel regno dei sogni (era appunto l'incubo notturno); circa l'azione di Inuus nel regno animale, la si intendeva come una specie di fecondazione,[20] quasi che l'estro fosse dovuto ad una «penetrazione» del dio, che in tal modo rendeva le femmine disponibili alla fecondazione (in calore) ma al tempo stesso anche «estrose», o bizzarre rispetto al comportamento usuale. Ma anche il notturno Incubus poteva essere riguardato come agente nella sfera sessuale: si dava al suo nome il significato di «stupratore»[21]. Diremmo che Fauno, sotto l'aspetto di Inuus e di Incubus, rappresentava una sfrenata sessualità che, però, in quanto rifiutata dalla cultura umana, veniva collocata nel mondo animale o nell'irreale mondo dei sogni.

Ci si può chiedere perché all'inizio del 3° secolo a.C. in Roma si fosse sentita la necessità di erigere un tempio a Fauno, un dio che ricordava l'assetto primordiale della città ormai superato e per giunta rappresentava il furore estatico e la sessualità sfrenata, l'uno e l'altra equiparati da uno stesso giudizio negativo nel sistema di valori romano. La motivazione religiosa è chiara, ma è anche extratemporale e quindi difficilmente riducibile a determinate circostanze storiche: si trattava di una realtà di cui si doveva prendere atto per poterla giudicare e, nella eventualità di un giudizio negativo, distanziarsi da essa. Tutto questo in una religione politeistica e non dogmatica si conseguiva concependo un dio di quella realtà e delimitandone il campo d'azione; il che comportò: l'erezione di un tempio al dio, il suo «isolamento» nell'Isola Tiberina, nonché l'inclusione nel tempio della presenza moderatrice di Giove. Ora, per relativizzare questo modo di operare al momento in cui avven-

ne l'operazione, dovremmo aggiungere una motivazione politica alla motivazione religiosa, senza peraltro giustapporre le due motivazioni, ma integrando l'una con l'altra. Il punto di partenza è che il tempio a Fauno fu fatto costruire dagli edili plebei i quali possono essere parzialmente considerati i rappresentanti di una opposizione popolare al governo consolare; questo già spiega il loro interesse per un dio anti-Giove,[22] sempre che si consideri la stretta relazione con Giove in cui erano posti i consoli quali magistrati forniti d'*imperium*. Tanto meglio poi se un tale anti-Giove rievocava o faceva rievocare l'assetto primordiale della città; per una opposizione popolare all'assetto vigente, questo non si poneva certo come migliore di quello. Furore (estatico) e sfrenatezza (sessuale) potevano essere piegati a significare ribellione e libertà. Inoltre nel caso specifico gli «sfrenati», ossia quelli che avevano rotto l'ordine, erano stati i proprietari di bestiame i quali avevano usato a proprio vantaggio l'*ager publicus*, cioè i terreni del popolo; se in teoria quei terreni, per essere di tutti, potevano venire usati da tutti, in pratica soltanto i ricchi proprietari di bestiame erano in condizione di usufruire di questo diritto, mentre i poveri, cioè quelli che non avevano bestiame, dovevano stare a guardare. Che dunque i ricchi pagassero l'erezione di un tempio a un dio dei poveri, che peraltro, in quanto dio dei greggi, aveva aiutato i ricchi a farsi ancora più ricchi.

Al di là dell'occasione in cui fu eretto a Fauno il tempio nell'Isola Tiberina, possiamo dire che si guardava a Fauno come al dio delle molteplici modalità del vitale, il dio degli eventi storici virtualmente indefinibili quanto a numero e qualità, un dio sfuggente a una reale definizione: «Fauno non so affatto che cosa sia [*omnino quid sit nescio*]», fa dire Cicerone a Cotta.[23] «Che cosa» e non «chi», come si converrebbe a una persona divina. Alla luce della dialettica divenire/essere che ci è servita per illustrare il campo d'azione di Giano, è facile annoverare Fauno tra gli esseri sfuggenti che evocano una realtà in fieri, e dunque propriamente una non-realtà. Ma quando Ovidio s'interroga su Giano usa l'espressione «che dio [*quem deum*]» e non «che cosa [*quid*]». Anche se ha due teste, Giano è almeno una sola persona; la multiformità del divenire si

esprime in lui mediante il due, cioè il numero minimo che segna il passaggio dal singolare al plurale. Invece il nome di Fauno poteva indicare tutta una categoria di esseri: i fauni; anzi, se come personaggio mitico si parla di un solo Fauno, annoverato tra i primi re latini insieme a Giano,[24] le fonti che ci dovrebbero attestare la sua azione nella attualità parlano quasi sempre di Fauni al plurale; per esempio: «spesso si sono udite le voci dei Fauni»[25], «spesso anche nelle battaglie sono stati sentiti i Fauni»,[26] «gli oltraggi che fanno i Fauni nel sonno»,[27] etc. Nell'attualità Fauno ha anche più di un nome: Fatuus, Incubus, Inuus, Silvanus, tutti attestati per lo più al plurale. A livello mitico la sua figura si può scindere in quelle di Fauno e di Fauna, che le fonti indicano a volte come sua moglie, a volte come sua figlia e a volte come sua sorella.[28]

Tutto sommato, in vista di una differenziazione di Fauno da Giano, necessaria in quanto entrambe le divinità operano sul «divenire», possiamo dire: Giano è il dio che introduce nell'evento, mentre Fauno è l'evento stesso; Giano orienta, Fauno disorienta.

2.4 Parentalia (13-21 febbraio)

All'ora sesta (mezzogiorno)[29] delle idi di febbraio cominciavano i Parentalia o *dies parentales*, che si protraevano fino al 21, un giorno festivo indicato col nome di Feralia. Incominciava la *parentatio tumulorum*, come annota il calendario di Polemio Silvio. *Parentatio* e il verbo *parentare* indicavano un servizio funebre che veniva prestato in questi giorni alle tombe (nella specifica occasione definite sempre *tumuli*) degli antenati (*parentes*). Il periodo di nove giorni ricorda il novendiale funerario e apotropaico; in funzione funeraria si diceva novendiale il periodo di lutto che cominciava con la sepoltura del morto e finiva dopo nove giorni (*novendialis* da *novem dies*) con un sacrificio; in funzione apotropaica il novendiale, o *novendiales feriae*, era una novena rituale che veniva indetta per allontanare una qualche sciagura pubblica preannunciata da presagi ritenuti veridici. Nella liturgia cattolica l'antico termine è stato conservato per la morte di un papa; son chiamati novendiali i riti funebri che si celebrano per il pontefice defunto in nove giorni consecutivi.

Si potrebbero classificare i Parentalia come una generica commemorazione dei defunti, una tipica «festa dei morti» di fine d'anno. Ma sarebbe una classificazione che non tiene conto di alcuni fatti: 1) il calendario romano indicava col nome di Lemuria un'altra «festa dei morti», questa veramente tipica, che aveva luogo nei giorni 9, 11 e 13 maggio; 2) i Parentalia non avevano per oggetto tutti i morti, bensì soltanto quei morti che venivano considerati antenati (*parentes*); 3) il verbo *parentare* e il sostantivo *parentatio* non indicavano una generica forma di onoranze funerarie, ma erano termini specializzati che indicavano esclusivamente l'azione rituale prescritta per i Parentalia, nonché il sacrificio che il flamine quirinale compiva sulla tomba della mitica Acca Larenzia il 27 dicembre.

La presenza nel calendario di due «feste dei morti» ha indotto gli autori antichi (per esempio Ovidio) e i moderni (per esempio Mommsen) non tanto a differenziarle qualitativamente quanto a congetturare una duplicazione avvenuta dopo l'ipotetica aggiunta di febbraio (e di gennaio) all'ipotetico anno «romuleo» di dieci mesi. In realtà c'è una grossa differenza qualitativa: la stessa che corre tra gli «antenati» e i «morti», giacché se tutti gli antenati sono morti non tutti i morti sono antenati. Avremo modo di ritornare sulla qualità dei Lemuria in contrapposizione ai Parentalia; per ora fermiamoci sulla qualità di questi ultimi, quale culto degli antenati.

Il culto degli antenati è funzionale in un sistema politico-sociale di tipo gentilizio che prevede la trasmissione di certi «diritti» (ad esercitare il potere, a possedere determinati beni mobili e immobili, a godere di un titolo, a portare un nome, etc.) di padre in figlio, o eventualmente anche da parte di madre, comunque per via del sangue; in sostanza si tratta di quei «diritti» che i Romani chiamavano *iura sanguinis* o *iura gentium* in contrapposizione ai *iura civilia*. Il culto degli antenati è pertanto, dovunque lo si rinvenga, uno strumento rituale per la ricognizione delle fonti dei «diritti di sangue». Che tale ricognizione avvenga sul piano metastorico individuato come «religioso» dalla nostra cultura non fa meraviglia: metastorico è lo stesso concetto di ereditarietà, e comunque sol-

tanto una garanzia metastorica permette di esercitare storicamente certe funzioni ereditate. L'esempio tipico (e probabilmente prototipico) è quello di colui che diventa re non per saper fare il re meglio di altri, ma per essere il figlio del re precedente (e «per grazia di Dio» come recita la formula che garantisce «religiosamente» la continuità dinastica nelle nostre monarchie). Guadagnato questo punto di vista, notiamo che a Roma è stata eliminata la monarchia ereditaria e qualsiasi altra carica, anche sacerdotale, trasmissibile di padre in figlio; si è dato così l'avvio a un processo «antigenetico» in cui si possono distinguere due fasi: l'ereditarietà del potere per l'innanzi contenuta nella dinastia regale viene in un certo senso usurpata dai «patrizi» (coloro che hanno *patres*, antenati) ma in forma attenuata, in quanto non uno solo ma tutti quelli che son nati da un padre patrizio possono virtualmente accedere alle magistrature e vi accedono per elezione e con una durata limitata ad un anno; in un secondo momento, che la tradizione fissa verso la metà del 5° sec. a.C., viene eliminato anche questo residuo di potere ereditario e anche i non-patrizi, ossia i plebei, acquistano il diritto di accedere al consolato. Con l'accesso al consolato i plebei ottengono anche la legittimazione dei matrimoni misti, anzi questo fu il primo passo per la eliminazione definitiva del potere ereditario in quanto turbava la ricognizione del lignaggio finalizzata all'esercizio del potere. Nel nuovo assetto politico-sociale decisamente antigentilizio, la ricognizione rituale degli antenati non aveva più alcuna funzione, almeno in vista dell'esercizio del potere (restava in funzione della trasmissione del nome e dei beni); può darsi che tutto questo portò a quella «diserzione» dei Parentalia a cui fa cenno Ovidio: «Una volta [...] si disertarono i giorni parentali... Non impunemente, però», dato che sopravvenne una epidemia e si ebbero apparizioni notturne degli avi o se ne sentirono le voci ululanti; «dopo di che furono resi ai tumuli gli onori trascurati e vennero a cessare prodigi e morti»[30].

Un incoraggiamento a disertare senza rischio i Parentalia, in quanto istituto indiscretamente gentilizio, poteva venire dal fatto che lo stato s'incaricava di celebrare una *parentatio* pubblica, a cura delle vestali[31]. Il rito pubblico, voglio dire, realizzava l'idea che la

ricognizione degli antenati non servisse più nella repubblica che aveva sostituito i diritti civili ai diritti di sangue, ma, per quel che concerneva le onoranze degli avi, poteva bastare un rito fatto dalle vestali per tutto il popolo romano in ossequio a tutti i morti che a quel popolo avevano dato vita. Però questa formula pare non abbia avuto riscontro nella realtà; tant'è che i Parentalia si continuarono a celebrare fino al 6° sec. dell'era cristiana. Ciò si spiega facilmente: la ricognizione degli antenati, se aveva perso la funzione politica, non aveva però perso la funzione protettiva della famiglia che li venerava; il concetto di antenato venerabile trasforma il morto indigente e terrificante in un essere potente e benefico, almeno nei riguardi dei suoi discendenti, e il porre fine alla sua venerazione significa rinunciare ai suoi benefici, da un lato, e, da un altro lato riproporlo nell'aspetto del trapassato che torna a terrificare i vivi. Tale il senso che Ovidio dà al culto parentale così come viene presentato nel passo citato, dove i morti sono «padri» quando vengono venerati, ma, in mancanza di venerazione, son detti «anime deformi, volgo inane».

Di sicuro è avvertibile nel caso dei Parentalia la dialettica tra l'ufficialità antigentilizia, virtualmente ostile al culto degli antenati, e l'esigenza del culto stesso per la sua capacità di rinsaldare i vincoli familiari, ovvero d'impedire il disgregamento della famiglia, un istituto della massima importanza nel sistema di valori romano e pertanto difeso anche dalla ufficialità antigentilizia. Si tratta di una dialettica solo parzialmente contenibile in quella tra pubblico e privato. Tant'è che se riguardiamo la *parentatio* come un rito privato, non ci spieghiamo la *parentatio* pubblica eseguita da un pubblico sacerdozio; o ce la dovremmo spiegare come una specie di rivincita del privato sul pubblico, del «familiare» sul «civico», sia che la si consideri come un artifizio per eliminare certi *sacra* privati mediante un *sacrum* pubblico e sia che si tratti di un residuo dell'antico assetto gentilizio. In questo quadro va probabilmente inserita la notizia che nel periodo dei Parentalia, cioè dalle idi «fino al 22 febbraio i magistrati uscivano in veste di privati».[32] Circa il carattere privato dei giorni parentali, e tuttavia non sprovvisti di una dimensione pubblica, ricordo che essi erano contrassegnati

dai calendari come *dies religiosi*. Erano cioè annoverati tra i giorni «di malaugurio, di cattiva fama e pieni di divieti, nei quali è bene evitare di fare offerte agli dèi (*res divinas*.) e di intraprendere qualcosa di nuovo; son quelli che la massa degli ignoranti chiama erroneamente "nefast"».[33] In Ovidio si specifica che durante i Parentalia i templi degli dèi restavano chiusi, e si evitava di celebrare matrimoni.[34] Interessante è che i riti parentali venissero contrapposti ai riti divini, così come si contrapponevano le *res sacrae* (riconosciute pubblicamente tali) alla *religio* (che concerneva la sfera del privato). Nello specifico parleremmo di incompatibilità tra il culto degli antenati che distingueva le singole famiglie e il culto degli dèi che invece le accomunava civicamente. Da un punto di vista astratto dalle realtà romane e genericamente riferibile ad una religione politeistica, parleremmo di incompatibilità tra un culto destinato a morti e un culto destinato a immortali. Restando comunque al modo romano di vedere le cose, dovremmo prestare attenzione all'enfasi con cui un dotto antico ha distinto, nel passo riportato sopra, tra *dies religiosi* e *nefasti*, attribuendo la confusione tra i due termini all'ignoranza altrui. In realtà nel linguaggio corrente i due termini erano quasi sinonimi, ma non lo erano nel linguaggio liturgico o tecnico. Il calendario arcaico ufficiale indicava soltanto i giorni «nefasti», quelli in cui non funzionavano i tribunali e di conseguenza s'interrompeva l'attività civile; invece l'indicazione dei giorni «religiosi» compare nei calendari posteriori come una specie di aggiunta richiesta dal riconoscimento, nel corso dell'esperienza storica, del carattere ominoso di certe ricorrenze. Il fatto sta che i giorni parentali sono indicati tutti come «religiosi», mentre soltanto quattro di essi sono indicati come «nefasti».

In occasione dei Parentalia si offrivano agli antenati (i *manes*), su un coccio, fiori in corona, viole sparse, farina di farro con un grano di sale, pane inzuppato nel vino. Ovidio, che ci dà questa notizia, fa notare come sia poca cosa, perché «poco chiedono i mani: essi gradiscono la pietà al posto di una ricca offerta».[35] Non si tratta di una figura retorica: il culto parentale era tecnicamente una espressione della *pietas*, e «*pietas* in senso tecnico indicava propriamente i sentimenti pii e doverosi che si esprimevano nel rapporto di reci-

procità tra genitori e figli».[36] Virgilio ci ha consegnato il «pio Enea» quasi come l'eroe della *pietas*; non fa meraviglia che Ovidio attribuisca ad Enea l'istituzione dei Parentalia: «Questa usanza la portò Enea, esempio idoneo di pietà [*pietatis idoneus auctor*], [...] da lui le genti appresero i pii riti.»[37] Ora la questione è: che *pietas* avrebbero potuto offrire le vestali quando celebravano la *parentatio* pubblica? E a chi? E se non offrivano *pietas*, che *parentatio* sarebbe stata la loro? Vale a dire: non ci poteva essere un legame di sangue tra le vestali e il destinatario della *parentatio* che esse eseguivano, e dunque il rito pubblico non poteva configurarsi sotto il segno della *pietas* che tecnicamente definisce i legami di sangue. A meno che la finzione rituale non imponesse alle vestali di recitare la parte di «figlie» che «parentano» a un mitico «padre». Di una simile finzione rituale non abbiamo nessuna notizia; abbiamo, però, almeno un modello: si tratta dell'altra *parentatio* pubblica, quella ad Acca Larenzia, di cui si è detto sopra. Di Acca Larenzia parleremo a suo luogo; qui basti ricordare la tradizione per cui «ella nel suo testamento fece erede delle proprie ricchezze il popolo romano. Per questo merito il flamine quirinale compie per lei un pubblico sacrificio».[38] In questo caso la finzione rituale pone tra il popolo romano e la destinataria della *parentatio* il legame che corre tra erede e testatore; a noi parrebbe poco adatto a sostituire il vincolo di sangue generatore di *pietas,* ma non era così per i Romani. Intanto ricordiamo quel che abbiamo detto sopra: la ricognizione degli antenati che venivano fatti oggetto di *pietas*, una volta persa la sua funzione in vista dell'esercizio del potere, restava in funzione della trasmissione dei beni; poi ricordiamo che il diritto romano rendeva l'erede per testamento (e non per parentela) una specie di figlio adottivo del testatore, motivo per cui esso era impegnato ad assolvere i doveri religiosi di un figlio (la *pietas*) nel riguardi del testatore e ad accollarsi l'esecuzione dei *sacra* propri della famiglia di questi. L'equiparazione del testamento all'adozione risulta chiaramente da un'altra versione che giustifica la pubblica *pietas* nei riguardi di Acca Larenzia facendo di questa la madre adottiva di Romolo; ora appunto il sacerdote di Quirino, ossia di Romolo diventato dio, aveva il compito di parentare il 23 dicembre sulla tomba di Acca

Larenzia. Tenendo presente questo modello di finzione rituale, torniamo alla necessaria finzione rituale delle vestali che «parentavano» all'inizio dei Parentalia.

La parte di «figlie» si addiceva alle vestali, almeno per la loro verginità. Voglio dire: esse costituivano l'unico sacerdozio pubblico a cui si potessero attribuire i caratteri propri dei «figli». Ma «figlie» di chi? Sempre nei termini della finzione rituale, dovremmo trovare per loro un «padre» che fosse «antenato» di tutto il popolo romano, dato che stiamo parlando di un rito pubblico. Il «padre» più idoneo sarebbe Romolo, in quanto fondatore di Roma e primo re; quest'ultima attribuzione, ossia la regalità del «padre» che stiamo cercando, ha la sua importanza per vari motivi: 1) il caso che abbiamo indicato come tipico, o addirittura prototipico, della ricognizione degli antenati in funzione dell'esercizio del potere, è appunto quello dell'istituto regale, con la trasmissione della regalità di padre in figlio; 2) le vestali erano sotto la tutela del pontefice massimo, ossia di colui che, avendo fatto della Reggia la sua sede ufficiale, dimostrava di agire con l'autorità di un re; 3) la dimora delle vestali faceva capo alla Reggia. Tenendo presente tutto ciò, diventa significativo il modo con cui Livio descrive la reazione immediata del popolo alla notizia della scomparsa di Romolo: «tutti d'accordo decidono di salutare Romolo come re e come padre [*parentem*] della città di Roma».[39] Insomma con Romolo abbiamo oltre che il re prototipico anche il prototipico *parens*, oggetto di *parentatio* da parte di tutto il popolo romano, almeno virtualmente. Circa il rapporto di Romolo con le vestali, ci contenteremo di quest'altro passo di Livio in cui si giustifica l'istituzione del sacerdozio da parte di Numa: «elesse le vergini di Vesta, sacerdozio oriundo d'Alba e non estraneo alla famiglia del fondatore»[40]. Dopo tutto Romolo era pur sempre il figlio della vestale Rea Silvia.

2.5 Lupercalia (15 febbraio)

Varrone, dopo aver detto che il nome della festa deriva dall'azione rituale dei luperci, aggiunge che «il re, quando alle none di febbraio annuncia (*edicit*) le feste del mese, chiama *febratum* questo

giorno».[41] Il re è naturalmente il *rex sacrorum*, e in questa funzione di annunciare le feste del mese a partire dalle none (ossia dal primo quarto di luna), scopriamo uno dei modi con cui cosmicizzava il tempo, secondo quel che si è detto parlando del suo rapporto con Giano: se i consoli cosmicizzavano l'anno dandogli il proprio nome, il *rex* cosmicizzava il mese dando il nome festivo a determinate giornate della lunazione. Quanto al motivo per cui il giorno dei Lupercalia veniva chiamato «febrato» o «februato» nella formula liturgica usata dal *rex*, lo stesso Varrone spiega: «perché vi viene "februato" il popolo, cioè viene purificata [*lustratur*] la cittadella del Palatino per mezzo dei luperci nudi»[42].

I luperci erano i membri di un sodalizio (*sodalitas*) sacerdotale che agiva in questa sola giornata. Cicerone lo definisce così: «Un sodalizio ferino, quello dei fratelli [*germani*] luperci, e chiaramente pastorizio e agreste; le loro selvagge riunioni [*coitio silvestris*] sono state istituite prima della civiltà [*humanitas*] e delle leggi.»[43] Plutarco ci descrive che cosa avveniva in quelle riunioni, avvertendo che si tratta di «azioni rituali difficili da spiegare: scannano una capra, poi, fatti accostare due giovani di nobile famiglia, alcuni toccano loro la fronte con il coltello insanguinato ed altri, subito dopo, la detergono con un panno di lana intriso di latte. Dopo il lavaggio i giovani debbono ridere. Quindi, fatte a strisce le pelli di capra, si mettono a correre nudi, in perizoma, colpendo chi incontrano con quelle strisce di pelle. Le donne adulte non cercano di sfuggire alle frustate, credendo che giovino alla fecondità e alla gravidanza».[44] Anche Ovidio dice che le spose desiderose di figli si sottopongono alle frustate dei luperci[45]. La corsa aveva luogo sulla Via Sacra[46] e i luperci correvano schernendo (*iocantes*) i passanti, come afferma Valerio Massimo che giudica le «riunioni» del sodalizio non «selvagge», come fa Cicerone, bensì «promosse dall'ilarità e dall'eccesso di vino [*hilaritate ac vino largiore*]», in quanto istituite da Romolo e Remo «esultanti di gioia, perché il nonno Numitore aveva loro concesso di fondare una città sul Palatino».[47] Le riunioni si tenevano nel Lupercale, una grotta ai piedi del Palatino non identificata; era la grotta in cui la tradizione voleva che fossero stati allattati da una lupa Romolo e Remo; da lì partiva la corsa dei luperci.

Tutte le fonti collegano in qualche modo i Lupercalia con Romolo e Remo, ma mentre c'è chi, come il già visto Valerio Massimo li vuole istituiti dai due gemelli, altri, tra cui Livio, riferisce che si tratta di un complesso cultuale importato nel Lazio da Evandro: un culto d'Arcadia rivolto a «Pan Liceo che poi i Romani chiamarono Inuo», e tuttavia assurto ad importanza nazionale per una sua celebre esecuzione da parte di Romolo e Remo: i due gemelli con i loro compagni pastori erano intenti al «gioco» (*ludicrum*, cioè il correre nudi *Lycaeum venerantes per lusum ac lasciviam*), quando furono assaliti da certi razziatori che fecero prigioniero Remo, questo infortunio fu provvidenziale, perché si concluse con il riconoscimento dei due gemelli da parte di Numitore al quale Remo era stato consegnato[48]. Ovidio riferisce la tradizione che faceva dei Lupercali una importazione dall'Arcadia, ma poi vuole aggiungere «alle derivazioni straniere una motivazione latina»: Romolo e Remo con i loro pastori stavano sacrificando una capra a Fauno; mentre le carni cuocevano i giovani, nudi al sole, si esercitavano nel pugilato, nel lancio del giavellotto e con la fionda; arrivano i razziatori e si portano via il bestiame; i due gemelli, nudi come sono, si lanciano in una corsa per recuperarlo; corrono ciascuno in direzione diversa dall'altro e ciascuno a capo della propria schiera di pastori, quella dei Quintili appresso a Romolo e quella dei Fabi appresso a Remo; Remo recupera il bestiame e torna al campo dove stava ancora cuocendo la capra, e allora «trasse dagli spiedi le viscere [*exta*] sfrigolanti e disse: Queste certamente non le mangerà altri che il vincitore; lo disse e lo fece e i Fabi insieme a lui»; Romolo torna dalla sua vana corsa e, vedendo quel che aveva fatto Remo, «rise e si dolse che avessero vinto Remo e i Fabi, e non l'avessero potuto lui e i suoi Quintili»[49]. Da questo episodio nacque la celebrazione dei Lupercalia e il sodalizio dei luperci. Alcune motivazioni sono chiare: il sodalizio si compone di due schiere, i luperci fabiani e i luperci quintiliani, ripetendo così la divisione dei pastori a seconda che fossero capeggiati da Remo o da Romolo; i luperci corrono nudi come nudi corsero quel giorno i pastori all'inseguimento dei razziatori. Altre motivazioni sono meno chiare, e tuttavia allusive: a livello pastorale, selvaggio, anteriore alla

fondazione di Roma, prevalgono Remo e i Fabi; la cosa fa «ridere» (come debbono ridere i giovanetti nel rito dell'insanguinamento della fronte e della sua pulitura) Romolo che considera una «ragazzata» l'impossessamento degli *exta* da parte di Remo e dei suoi; però più che una ragazzata è anche una specie di sacrilegio: gli *exta* sono la parte del sacrificio che spetta al dio cui si sacrifica[50]; si direbbe che in questa occasione Remo e i Fabi si siano sostituiti a Fauno, cioè al dio a cui era destinato quel sacrificio, si direbbe che siano diventati essi stessi dei fauni, il che da un lato qualifica il comportamento faunesco dei luperci e dall'altro ripropone la relazione dei Fabi con Fauno, di cui si è detto in precedenza; nella prospettiva dell'insulto che Remo farà a Romolo disprezzando la sua fondazione, aggiungerei che con l'impossessamento degli *exta* segna il suo destino di sacrilego, di sfrenato, incontrollato, istintivo, etc., tutto quel che si può dire di un fauno.

Fauno era il dio luperco e il dio a cui era destinato il culto dei Lupercalia: su questo concorda la maggior parte delle fonti. Però c'è anche una voce discordante: «il mese di febbraio è detto così da Giunone Februata, che altri chiamano *februalis* e i Romani *februlis*, perché per lei in questo mese si compivano i riti; e la sua festa erano i Lupercalia, nel qual giorno le donne vengono «februate» dai luperci con l'*amiculum Iunonis* cioè con la pelle di capra»[51]. Ricompare dunque Giunone che abbiamo trovato alle calende di questo mese: appunto la Giunone che indossa l'egida, l'*amiculum* di pelle caprina. È giusto che ricompaia, se come dea venerata alle calende dà la sua impronta a febbraio e, d'altra parte, i Lupercalia sembrano essere la festa che, secondo i Romani, soprattutto caratterizzava questo mese. Inoltre non dimentichiamo che i Lupercalia esprimono certamente una sfrenatezza faunesca di tipo «maschile», però altrettanto certamente le donne erano gratificate in modo particolare da questa sfrenatezza; donde era gratificata Giunone quale divina rappresentazione dell'elemento femminile della città. Fatto sta che l'associazione di Giunone e Fauno, senza dubbio improponibile in qualsiasi altro momento dell'anno, veniva in qualche modo proposta in questo strano mese di febbraio. La coppia divina regale, sempre proponibile e sempre proposta, era costitui-

ta da Giunone e Giove; il calendario associava ogni mese la dea e il dio, facendo sacre all'una tutte le calende (i noviluni) e all'altro tutte le idi (i pleniluni). Ora in febbraio troviamo alle calende Giunone Sospita: sta al posto suo; però alle idi abbiamo trovato Fauno al posto di Giove o insieme a Giove. Come a dire: in febbraio calende e idi collegano Giunone e Fauno così come normalmente, ossia negli altri mesi, collegano Giunone e Giove.

Comunque abbiamo visto che la presenza di Fauno alle idi non ha sostituito quella di Giove: l'azione «sfrenata» di Fauno, doveva essere «moderata» da Giove per diventare positiva; qualcosa del genere accadeva anche nella celebrazione dei Lupercalia; a questa festa faunesca presenziava il *flamen Dialis,* il sacerdote di Giove,[52] quel sacerdote a cui era normalmente vietato persino di nominare le capre e che adesso, evidentemente in funzione di «moderatore» doveva assistere a un cerimoniale in cui la capra veniva fuori ad ogni occasione; diremmo che Giove stava al tempio di Fauno nell'Isola Tiberina come il flamine diale stava ai Lupercalia. Insieme alle capre, Aulo Gellio[53] annovera anche le fave tra le tre cose che il flamine diale non doveva né toccare né nominare (la terza cosa è l'edera); per il sistema di relazioni che ci propone il mese di febbraio, diventa significativo che il sacerdote di Giove evitasse la fava, *faba,* da cui derivava o comunque si faceva derivare il nome della *gens Fabia*[54] e dei luperci fabiani.

La «faunità» dei Lupercalia, e dello stesso mese di febbraio, non è certamente in discussione, né si discute il carattere purificatorio che tutte le fonti attribuiscono all'azione dei luperci. Ogni problema, tuttavia, concerne le modalità di questa medesima azione, peraltro fondamentale: perché si compivano quei riti? in che modo quei riti avrebbero dovuto purificare? perché ciò che purificava rendeva feconde le donne? che rapporto c'è tra la purificazione che i luperci avrebbero prodotto e la «faunità» che li caratterizzava? La fenomenologia storico-religiosa propone al riguardo due spiegazioni che diremmo globali o totalizzanti:[55] una concerne l'intero mese di febbraio, sia pure dal punto di vista dei Lupercalia, e l'altra concerne il solo rito lupercale.

La prima spiegazione riduce ogni cosa alla fenomenologia delle

feste di fine d'anno. Per essa si interpreta febbraio come il mese che evoca ritualmente la caoticità quale presupposto dell'ordine che con il mese di marzo sarebbe, sempre ritualmente, restaurato. Come a dire: per poter celebrare in marzo l'ordine costituito (o da ricostituire, ribadire ogni anno) è necessario fare del mese precedente, appunto febbraio, un «tempo di disordine» (per esempio, mettendo Fauno al posto di Giove), sia pure controllato (Giove che «modera» Fauno). L'immersione nel caos primordiale dovrebbe essere di per sé purificatoria, nel senso che opererebbe una cancellazione del tempo storico attuale, eliminando gli «impuri» prodotti delle azioni che per tutto un anno hanno inquinato la purezza dell'inazione. La seconda spiegazione interpreta i Lupercalia guardando soprattutto al rito cui venivano sottoposti i due giovanetti di buona famiglia secondo la testimonianza di Plutarco, e li considera il residuo di un'antica iniziazione tribale o puberale, vale a dire come un complesso cerimoniale inteso a segnare il passaggio degli adolescenti all'età adulta. Da questo punto di vista restano da giustificare la collocazione del complesso cerimoniale nel mese di febbraio e il suo carattere, indiscutibile, di festa di purificazione. Lo si può fare in questi termini: «presso molti popoli, l'iniziazione tribale si svolge al momento del rinnovamento annuale», «i riti di iniziazione dovunque comportano, immancabilmente, preliminari pratiche purificatorie»[56]. Ritengo che in questa globalità fenomenologica, non sarebbe male puntualizzare meglio le realtà storiche romane, soprattutto per quel che concerne la purificazione in quanto carattere distintivo sia di febbraio che dei Lupercalia.

Circa la purificazione vista come eliminazione delle impurità prodotte dalle azioni che, nel corso di un anno, avrebbero inquinato la purezza dell'inazione, ci chiediamo: l'inazione come valore trova certamente la sua espressione storica in diverse culture, tra le quali particolarmente quella dell'India, ma è lecito proporla nel sistema di valori romano attribuendo ad essa la positività che ha, per esempio, in India? A questa domanda risponderei citando un passo di G. Dumézil[57] che, appunto, ha messo a confronto, differenziandoli, i due sistemi di valori, l'indiano e il romano: «I Romani pensano *praticamente* e gli Indiani *filosoficamente*», con la quale

formula egli mette in rilievo l'interesse istituzionale romano per gli *acta* contro «la coscienza dell'inferiorità e dei pericoli dell'atto» che sarebbe propria della cultura indiana. Comunque, a parte la grossa riserva circa l'uso romano della dialettica azione/inazione – certamente irriducibile ad un assunto fenomenologico astratto dalla storia, ma eventualmente accettabile nei termini con cui abbiamo contrapposto la negativa impetuosità dei Fabi alla positiva *cunctatio* di Fabio Massimo – resta un ostacolo che direi insuperabile, o superabile facendo ricorso alla vieta ipotesi del doppio capodanno: la purificazione di fine d'anno mediante l'instaurazione rituale delle caotiche condizioni rigeneranti (o preludenti alla rigenerazione) era eventualmente fissata dal calendario romano nel mese di dicembre, quando aveva luogo la festa dei Saturnalia. Ora, se per spiegarci il fatto che i Romani ripetessero in febbraio quella stessa purificazione che avevano compiuto appena due mesi prima si deve congetturare un doppio capodanno, tanto vale riconoscere che essi non ripetevano un bel niente, ma a dicembre facevano quel che si doveva fare a dicembre e a febbraio quel che doveva essere fatto a febbraio. Su questa via, possiamo anche accettare che il modulo espressivo «caoticità» venga usato in funzione purificatoria, ma non accettiamo che il modulo stesso debba denunciare una fine d'anno ogni volta che viene usato. Nel nostro caso ripetiamo: febbraio «purifica» o «espia» non l'impurità accumulatasi nell'anno precedente, già «purificata» o «espiata» nel mese di dicembre, bensì quella che si produce nel mese di gennaio, in cui si entra nel rischioso campo d'azione di Giano, e nel mese di febbraio stesso, in cui si esprime l'evento, ossia ciò che segue l'incominciamento, nella sua sfrenatezza o incontrollabilità rappresentata da Fauno; con Giano, abbiamo detto sopra, si entra nell'evento mentre con Fauno si vive l'evento. Il che ci porta a concludere: febbraio non è il mese delle purificazioni, ma è il mese che deve essere purificato; febbraio non purifica le impurità dell'anno precedente, ma realizza un «evento» necessario e tuttavia da «espiare». Con i Lupercalia si realizza un genere di vita che diremmo: necessario, in quanto costituisce una delle età in cui ogni uomo è costretto a passare; da espiare, cioè da eliminare, in quanto non compatibile con il genere di vita che si

richiede ad un membro della società degli adulti. Sto parlando dell'adolescenza, quale oggetto dei Lupercalia interpretabili e interpretati, come si è visto, con la tipologia dei riti d'iniziazione tribale o puberale.

La collocazione di riti d'adolescenza in questo mese, si giustifica con la rappresentazione antropomorfa dell'anno, nato in gennaio e adolescente in febbraio. Alle idi di gennaio c'è Carmenta che favorisce la nascita; alle idi di febbraio c'è Fauno che favorisce la crescita, ossia l'adolescenza (*adolescere* significa appunto «crescere»). L'anno è cresciuto e sta crescendo in febbraio, ma non è ancora «adulto»: dunque febbraio è il mese degli adolescenti che, con l'acquisizione degli attributi sessuali, si sono staccati dall'infanzia, e tuttavia debbono acquisire gli attributi civili per passare all'età adulta. Per il momento gli adolescenti maschi (è solo di questi che si sta parlando con riferimento ai luperci) sono «fauneschi», ossia caratterizzati soltanto dalla sessualità che, di per sé, non basta a distinguere l'uomo dalla bestia, o la condizione culturale da una condizione naturale. Ora si tratta di vedere, per mezzo di tutte le testimonianze sui Lupercalia, in che modo il sistema di valori romano rappresentasse la condizione degli adolescenti equiparata alla «faunesca» condizione naturale.

I luperci erano pastori: la pastorizia per i Romani rappresentava un genere di vita pressoché naturale in contrapposizione alla «culturale» vita degli agricoltori. Si esibivano in una corsa: la corsa è un movimento eccessivo, adatto a caratterizzare una vita sfrenata, ma anche la nomadicità dei pastori in contrapposizione alla stabilità degli agricoltori (il bestiame si muove, il campo sta fermo). Corrono nudi: i vestiti sono uno dei principali contrassegni dell'uomo civile. Affrontano gli altri a frustate perché non hanno altre armi: anche le armi sono contrassegno di civiltà. Le donne che desiderano figli non si sottraggono alle frustate: non debbono sottrarsi alla sessualità naturale in nome di una civile ma sterile castità, e, d'altra parte, i luperci sono la sessualità naturale personificata. Sono anche *iocantes* e questo dimostra come non abbiano ancora raggiunta la serietà degli adulti. Comunque si tratta di un genere di vita estraneo alla romanità: è rappresentato da un rito d'ori-

gine straniera (importato da Evandro) o, ad ogni modo, anteriore alla fondazione della città di Roma; un rito che ricorda il tempo in cui Remo poteva risultare vincitore nei confronti di Romolo, il futuro fondatore di Roma.

Tutto sommato, dunque, i luperci non erano tanto i «purificatori», quanto coloro che dovevano essere «purificati», il che si otteneva eliminando, con la consumazione del giorno dei Lupercalia, ogni loro possibilità d'azione per il resto dell'anno. Purificando i luperci, però, si purificavano tutti gli adolescenti, per conto dei quali i luperci compivano la loro azione rituale. In questo senso si può anche dire che i luperci compissero un'azione purificatoria sul popolo romano. Ora, direi che in questo quadro generale debba contenersi e risolvere, se possibile, ogni questione particolare; se le domande restano senza risposta o senza una risposta convincente nei limiti del quadro generale, sufficientemente documentato, tanto peggio; non si rimedia certamente con congetture sulla formazione e lo sviluppo del sodalizio lupercale. Per esempio: perché il sodalizio si divideva in due schiere? perché le due schiere si chiamavano Fabiani e Quintiliani? In base a quanto acquisito e senza ricorrere a congetture[58] si risponde: perché due erano anche Romolo e Remo, e Romolo era a capo dei Quintili così come Remo era a capo dei Fabi. In sostanza il problema vero non concerne i luperci ma concerne la gemellarità di Romolo e Remo, nonché la contrapponibilità dei Quintiliani e dei Fabiani negli stessi termini con cui si contrapponevano Romolo e Remo. Si tratta di costrutti fondati da una logica binaria, o per alternative, al fine della instaurazione dialettica di un determinato sistema di valori. Nello specifico diremmo: per il sistema di valori romano era necessario che, al momento della fondazione di Roma, si presentasse l'alternativa Romolo/Remo così che a chiusura dell'evento la città risultasse «romulea» (caratterizzata da Romolo e non da Remo). Tornando al calendario: al momento della fondazione dell'anno, o della sua «adolescenza», era necessario rendere presente l'alternativa Quintiliani/Fabiani perché, a chiusura del mese dell'evento, l'anno risultasse «quintiliano» e non «fabiano». Ora, però, se ci è chiara la connotazione negativa di «fabiano» (= «faunesco»), nien-

te possiamo dire della connotazione di «quintiliano»; al più la considereremmo positiva soltanto se la poniamo in alternativa al «fabiano». Restando alla logica calendariale, però, il nodo si scioglie con una certa facilità: al mese dei Fabi, cioè febbraio, si contrappone il mese dei Quintili, cioè Quintilis. diventato poi *Iulius*, luglio. Come vedremo ogni volta che ci si offre l'occasione e soprattutto quando parleremo di luglio, il calendario romano poneva un nesso tra febbraio e luglio; per il momento diciamo che questo nesso corrisponde a quello tra Fabiani e Quintiliani nell'ambito del sodalizio dei Luperci. Anche il cambiamento del nome, da *Quintilis* a *Iulius*, trova rispondenza nel progetto di un cambiamento del nome dei luperci quintialiani in quello di luperci giuliani nell'ambito della riforma calendariale di Giulio Cesare. La cosa non fu possibile, ma si raggiunse un compromesso: alle due esistenti schiere dei luperci si associò una terza schiera, quella dei *Luperci Iuliani*. Tutto questo avveniva in occasione dei Lupercalia del 44 a.C., famosi perché durante la loro esecuzione Marco Antonio, in funzione di luperco giuliano, offrì a Giulio Cesare la corona regale che il dittatore rifiutò. A partire da quello stesso 44, anno fatale per Giulio Cesare, si cominciò a chiamare luglio il vecchio mese di quintile.

A titolo di cronaca, ricordo che l'esecuzione dei Lupercalia resistette per lungo tempo all'avvento del cristianesimo. Ancora nel 494 della nostra èra il papa Gelasio I doveva inveire contro coloro che li celebravano.

2.6 Fornacalia

I Fornacalia erano una festa che ciascuna curia celebrava per suo conto in una propria giornata e in un proprio spazio nel foro. L'indizione e il coordinamento spettavano al capo di tutte le curie, il curione massimo. Prendeva nome dalla fornace (per Ovidio la dea Fornace[59]) che serviva per la torrefazione del farro. Il farro dopo la mietitura veniva immagazzinato in spighe e così conservato fino a febbraio. In questo mese lo si immetteva a consumo: veni-

va torrefatto, trebbiato e macinato[60]. Si trattava in sostanza della festa della torrefazione del farro (*farris torrendi feriae*[61]), ma era anche qualcosa di più, in quanto non si limitava alla esecuzione di un sacrificio «alla fornace che stava nei mulini»,[62] ma prevedeva anche la riunione di tutti i membri una medesima curia in un determinato punto del foro. Il momento e luogo della riunione era indicato per mezzo di manifesti (*tabellae)* che il curione massimo faceva affiggere nel foro[63]. In origine, quando l'ordinamento in curie era alla base del sistema politico-sociale romano, questa riunione annuale doveva avere una grandissima importanza: serviva a affermare l'esistenza e la consistenza di ciascuna curia all'ingresso del nuovo anno. All'importanza politico-sociale della riunione faceva riscontro l'importanza economico-religiosa del farro. Importanza economica: il farro è il più antico cereale coltivato dai Romani, e forse il solo cereale fino al 5° secolo a.C.[64] Importanza religiosa: la farina di farro mista a sale, la cosiddetta *mola salsa*, era indispensabile per l'esecuzione di ogni sacrificio, tanto che immolare (cospargere di *mola salsa* la vittima) era diventato sinonimo di sacrificare; il matrimonio solenne, quello che non ammetteva divorzio ed era prescritto per alcuni sacerdozi, quello che veniva celebrato dal pontefice massimo alla presenza di sei testimoni, era chiamato *confarreatio* da una focaccia di farro offerta dalla sposa.

Poi il farro fu soppiantato dal frumento e l'ordinamento in curie dall'ordinamento in centurie (riforma attribuita a Servio Tullio). Il farro perse la sua importanza economica e la curia la sua importanza politico-sociale. Al farro restò l'efficacia simbolica e liturgica; l'assemblea delle curie (*comitia curiata*), esautorata dall'assemblea delle centurie (*comitia centuriata*) e poi dall'assemblea delle tribù (*comitia tributa*), fu conservata come una specie di corpo giudicante in funzione di certi atti particolari: inaugurazione del *rex sacrorum* e dei *flamines*, *detestatio sacrorum*, e *testamentum*. La particolarità di questi atti è rilevabile soprattutto come «sacralità»: si trattava di consacrare alcuni sacerdoti, di rendere nota la rinuncia ai propri culti familiari da parte di chi stava per essere adottato da un'altra famiglia, e, con il testamento, di delegare a chi veniva indicato come erede l'esecuzione dei culti familiari del testatore. In sostan-

za si può ripetere per la curia quel che abbiamo detto del farro: ad essa restò una efficacia simbolica e liturgica; tant'è che i *comitia curiata*, per distinguerli dalle assemblee deliberanti, vennero detti anche *comitia calata*, «assemblea (soltanto) convocata» e perciò privata di ogni funzione che non fosse la pura e semplice convocazione rituale.

La celebrazione dei Fornacalia, che non si poteva protrarre oltre il 17 febbraio, fu correttamente interpretata più di cento anni fa da L. Preller come «una specie di festa di ringraziamento [*Dankfest*] prima di cominciare a consumare il nuovo raccolto»[65]. Tale interpretazione non venne tuttavia accettata dagli storici delle religioni per via della grande distanza che corre tra il momento della mietitura e quello della immissione al consumo. Questa distanza non trova riscontro in fatti oggettivi, per esempio nella natura del farro, e tuttavia non basta a invalidare il giudizio di Preller, il quale giudizio è stato utilmente recuperato oggi da A. Brelich, che dei Fornacalia intesi come «festa primiziale» (più che «festa di ringraziamento») e della «prima accessibilità del prodotto alimentare fondamentale» ha fatto la chiave per l'esegesi univoca delle feste di febbraio, quale mese che precede il capodanno di marzo[66]. Tuttavia, anche se non come obiezione, resta difficoltà del lungo intervallo tra la mietitura del farro e la sua offerta primiziale che ne preludeva l'immissione al consumo. Essa pone un questione che abbiamo detto insolubile con il ricorso a fatti oggettivi; il che significa che va risolta con fatti soggettivi, vale a dire nei termini della cultura romana. Insomma, dobbiamo limitarci a prendere atto che i Romani aspettavano il mese di febbraio per incominciare a consumare il farro prodotto nell'estate precedente, come se febbraio fosse il mese più adatto per «espiare» questo evento, ma anche, o soprattutto, perché l'evento si compisse.

I Fornacalia, come festa primiziale del farro, sono dunque l'«espiazione» della sua immessa al consumo. Ora ci chiediamo perché tale espiazione sia stata delegata alle curie, ossia inserita tra i *curionia sacra*[67]. Non la diremmo una «delega», o lo diremmo soltanto nel senso degli atti particolari citati sopra che lo stato romano lasciava alla giurisdizione dei *comitia curiata*, o che comun-

que non erano stati rivendicati dai *comitia tributa*. In altri termini: allo stato romano, nel suo assetto che aveva superato il vecchio ordinamento per curie, non interessava l'offerta primiziale del farro; interessava invece alle curie come qualcosa di geneticamente connesso con l'ordinamento curiato. Per giungere al nocciolo di questa connessione tra curia e offerta primiziale dovremmo operare due sostituzioni: al posto della curia, mettiamo la comunità facente capo ad un *fanum*, al posto dell'offerta primiziale del farro mettiamo la «decima» del farro che ogni membro di quella comunità deve devolvere al dio del *fanum* prima di poterlo usare a suo piacimento. In sostanza equipariamo l'organizzazione «curiale» con l'organizzazione «fanatica» di cui si è detto in precedenza a proposito di Fauno; non si tratta di due realtà diverse, in effetti: chiamandola «curiale» usiamo un terminologia ufficiale che poneva l'accento sul gruppo umano consociato (*curia* da **co-viria*, l'insieme degli uomini); chiamandola «fanatica» usiamo una terminologia ufficiosa (e spregiativa) che poneva l'accento sulla dipendenza dal *fanum* di questo gruppo umano. La *res publica*, nel realizzarsi, prese le distanze da questo tipo di realtà come da qualcosa di estraneo ad essa. Tale estraneità venne chiaramente espressa con la tradizione che, come si è visto, ne faceva una importazione dello straniero Evandro dalla lontana Arcadia, insieme allo stesso Fauno che campeggia in questo mese di febbraio dedicato, tra l'altro, alla celebrazione curiale dei Fornacalia.

2.7 Quirinalia (17 febbraio)

«I Quirinalia [prendono il nome] da Quirino perché sono la festa [dedicata] a questo dio, ma è anche la festa di coloro che non hanno celebrato la propria festa fornacale[68].» Vale a dire: chi non aveva compiuto il rito primiziale del farro nel giorno fissato per la propria curia, poteva compierlo nel giorno dei Quirinalia. Genericamente chi si veniva a trovare in questa condizione era definito *stultus*, così che «il giorno in cui si compiono i riti di Quirino, viene anche chiamato festa degli stolti [*feriae stultorum*][69]». Circa il moti-

vo di questa stoltizia, Ovidio l'attribuisce al fatto che una parte del popolo romano (*stulta pars populi*) ignorava la propria curia di appartenenza;[70] Plutarco aggiunge all'ignoranza l'incuria, nonché la possibilità che l'interessato si trovasse fuori Roma quando avrebbe dovuto celebrare i Fornacalia della propria curia (che in questo stesso passo viene detta prima *phratria* e poi *phyle*)[71].

La «parte stolta del popolo romano» è stata indubbiamente prodotta dalla decadenza politica dell'ordinamento curiato. Appartenere ad una curia era ormai una specie di titolo onorario, di carattere gentilizio, affatto inutile all'esercizio della cittadinanza fondata sull'*ius civile* e contro l'*ius gentilicium*; Plutarco considera appunto la curia una associazione di gente dello stesso sangue, e la chiama con i termini greci che alludono a questo tipo di vincolo. Sempre Plutarco nel passo citato sopra fa apparire la celebrazione dei Fornacalia nel giorno dei Quirinalia come una concessione (*dedokesan*, «hanno concesso»; *edothe*, «fu concesso») agli «stolti» da parte dello stato romano. Come a dire: la celebrazione dei Fornacalia non aveva alcuna importanza pubblica e tuttavia s'incoraggiò la sua esecuzione durante la festa pubblica di Quirino per svincolarla dalle curie, privandola così della sua funzione curiale. In questa dialettica tra la totalità romana, la *civitas* unita da un vincolo civico e non gentilizio, e l'arcaica divisione in curie di carattere gentilizio, Quirino rappresentava un polo orientativo accettabile da entrambi i punti di vista, il civico e il curiale. Il suo nome lo metteva in stretta relazione con le curie: *quirinus* (da **co-virinus*) è una forma aggettivale derivata da curia (*co-viria*); la sua identità garantiva l'unità romana superante la frammentazione gentilizia: egli era Romolo fatto dio, quel Romolo che aveva fondato Roma e il popolo romano formandolo con gente d'ogni nazione, gente privata di ogni connotazione di sangue o etnica.

Per la coscienza romana – che è poi l'unico dato storico veramente documentato – Romolo aveva dato il suo nome a Roma e ai Romani; ma, sempre per la coscienza romana, quando Romolo morì (o scomparve misteriosamente) «i Quiriti diedero al re il loro nome»[72]. In altri termini: Romolo fa sì che i Quiriti si chiamino anche Romani; i Quiriti fanno sì che Romolo si chiami anche

Quirino. Questa doppia mutuazione nominale corrisponde esattamente alla doppia denominazione ufficiale e liturgica del popolo romano che era detto «popolo romano dei quiriti» (*populus Romanus Quiritium* o *populus Romanus Quirites*). Il tutto denota una situazione per cui: un romano nasceva come tale (condizione naturale) ma viveva come *quiris,* «membro di una curia» (condizione culturale). Poi le curie furono esautorate e il *quiris* diventò *civis*. La nuova situazione acquisì la condizione di *civis* alla cultura e relegò alla natura la condizione di *quiris;* adesso si era *quiris* per nascita (oggettivamente il vincolo curiale era un vincolo di sangue) e si diventava *civis* indipendentemente dalla nascita, indipendentemente dalla nazionalità: anche coloro che non erano nati Romani potevano diventare *cives Romani.* È in questa nuova situazione che la denominazione di (*populus*) *Romanus* acquista prevalenza sulla denominazione di *Quirites;* conseguentemente si rese necessario: o inventare un *Romulus,* cioè un eroe fondatore del *nomen Romanum*; o, se la tradizione già annoverava l'eroe eponimo dei Romani, identificarlo con Quirino. In questa prospettiva non è Romolo che morendo diventa Quirino, ma è Quirino che «vivendo», cioè fatto vivere all'atto della fondazione della città (sul Palatino e non sul Quirinale, il colle che prendeva nome da Quirino!), diventa Romolo.

In sostanza, Quirino è il dio politico per eccellenza, sia quale dio delle curie e sia, identificato con Romolo, quale fondatore della città. Ciò significa che non possiamo restringere la sua concezione ad alcuna realtà statica, ma dobbiamo sempre interpretarlo senza perdere di vista la realtà dinamica della *res publica* che nasce con la cacciata dei re (tensione antimonarchica) e si costituisce con i graduali superamenti di un ordinamento curiale e patrizio (tensione antigentilizia). Le due tensioni possono essere unificate sotto il segno dell'affermazione dei diritti civili sui diritti di sangue; infatti i privilegi di sangue vengono eliminati non soltanto con l'acquisizione del diritto di governare da parte dei plebei, ma già con l'eliminazione dell'istituto monarchico che prevede la trasmissione della regalità da padre a figlio, come risulta chiaro dal mito della cacciata dei re: ciò che viene cacciato non è l'istituto monarchico come governo di uno solo, ma è Tarquinio il Superbo, in quanto unico

dei sette re che sale al trono *soltanto* per essere un figlio di re (*filium regis regni heredem*).[73] Tenendo presente tutto ciò procederemo all'identificazione di Quirino.

Il calendario pone la festa di Quirino in pieno periodo «parentale» (i Parentalia andavano dal 13 al 21 febbraio) e a chiusura del periodo «fornacale». Parentalia e Fornacalia sono entrambi espressioni cultuali di una realtà gentilizia; la *res publica,* in funzione antigentilizia, propone una *parentatio* pubblica a Romolo e trasferisce l'esecuzione dei Fornacalia dal giorno fissato per ciascuna curia al giorno della festa pubblica di Quirino. Con l'assunzione di Romolo a *parens* di tutti i Romani, si è operato certamente utilizzando il modello «paternità» fondamentale per la parentela di sangue in senso romano; però l'ideale parentela per parte di Romolo annullava di fatto la parentela reale: dove son tutti parenti, nessuno è parente, perché la parentela perde la sua funzione individuante. Con la concessione di celebrare i Fornacalia nel giorno di Quirino, si è certamente operato negli stretti termini dell'ordinamento curiale, in quanto Quirino era il dio delle curie e, senza le curie, non ci sarebbe stato neppure un Quirino; però questa concessione, di fatto, ha privato la celebrazione proprio della sua dimensione curiale: nella eventualità che tutti celebrassero i Fornacalia nella stessa unica giornata, sarebbe come se Roma fosse un unica curia, priva, proprio per essere unica, della funzione individuante che avevano le curie. Questa vanificazione del vincolo di sangue e dell'ordinamento curiale poteva presentarsi alla coscienza romana sotto forma di una vicenda mitica, una vicenda collocata nella mitica età monarchica: Servio Tullio vanifica i privilegi di sangue, in quanto diventa re senza essere di stirpe regale, anzi essendo addirittura il figlio di una schiava; poi, una volta diventato re, vanifica la funzione politica dell'ordinamento curiale sostituendo i *comitia curiata* con i *comitia centuriata.* Parrebbe quasi la rivalutazione dell'istituto monarchico in funzione antigentilizia e quindi un calo della tensione antimonarchica che abbiamo proposto sopra come concomitante con la tensione antigentilizia. Però la concomitanza l'abbiamo rilevata e ridotta nella figura di Tarquinio il Superbo, colui che diventa re dopo aver ucciso Servio Tullio; come a dire: la

regalità da odiare è quella di Tarquinio il quale ha violentemente stroncato l'avvio dato da Servio Tullio alla forma di vita auspicata dalla *res publica*, senza privilegi di sangue e con un corpo unitario, ossia non frazionato in gruppi gentilizi. La regalità rivalutata, paradossalmente proprio in funzione repubblicana, è quella dei predecessori di Tarquinio il Superbo; soprattutto quella di Romolo che alla fine del suo regno non trasmette il potere a un proprio figlio, ma scompare senza lasciare traccia di sé, ovvero senza lasciare discendenza; il che lo rende adatto ad assumere il ruolo di *parens* di tutti i Romani, e, divenuto Quirino, ad essere il dio di tutte le curie, ovvero un dio-re.

Da un punto di vista che diremmo «teologico» ci possiamo chiedere se la regalità di Quirino non contrasti con la sovranità di Giove; la risposta è: Giove è un sovrano universale, mentre Quirino è il dio-re dei Quirites. La formula romana che realizza l'armonia tra la regalità di Giove e la regalità di Quirino è quella di una triade «politica» costituita da Giove, Marte e Quirino. Perché anche Marte? Perché questo dio era considerato il padre di Romolo-Quirino, e perché l'istituto regale si esprimeva, nella sua struttura minima, mediante la coppia padre-figlio, il minimo necessario per significare la catena dinastica che rende questo istituto diverso da ogni altra forma di autorità. Questo tipo di espressione risale all'Egitto, dove la regalità è nata e si è diffusa per tutto il mondo: la regalità egiziana era rappresentata a livello divino dalla coppia Osiride (padre) e Horus (figlio), così che ogni faraone morto diventava Osiride e il suo successore assumeva la funzione di Horus. La costituzione della triade divina Giove-Marte-Quirino viene appunto proposta da Ovidio[74] nei termini di un padre, Marte, che chiede a Giove di rendergli il figlio (*redde patri natum*), cioè di toglierlo alla terra e di accoglierlo in cielo (*in caerula caeli*). Va comunque rilevata la differenza tra il modello egiziano funzionale ai fini della edificazione della regalità, e la sua elaborazione romana funzionale in senso opposto, cioè in senso antimonarchico, repubblicano. Nel modello egiziano è il dio-padre, Osiride, colui che muore lasciando il trono al dio-figlio Horus; al contrario, nella concezione romana è proprio il dio-figlio, Romolo-Quirino, a morire, così che

Romolo-Quirino diventa equiparabile a Osiride invece che a Horus. E tra le sistematiche equiparazioni che Frazer ha condotto nel suo celeberrimo *Ramo d'oro*, più volte ricorre appunto quella di Romolo a Osiride, quale rappresentazione locale della figura divina che lui ha chiamato *dying god*, il dio che muore. Ora, far morire il figlio invece che il padre, significa interrompere la catena dinastica, significa rifiutarla, rifiutare la regalità. Il rifiuto della regalità, inteso come interruzione della catena dinastica, non comportava il rifiuto delle funzioni regali. La continuità dell'*imperium*, che l'istituto regale garantiva mediante la continuità dinastica, adesso era garantita dalla triade Giove-Marte-Quirino. Ma l'esercizio dell'*imperium* era affidato ai supremi magistrati che venivano eletti annualmente, e che dunque, a differenza dei re, non duravano una vita e non trasmettevano la carica al proprio figlio. Questo è quanto di essenziale appariva a un romano quando guardava con orgoglio alla propria costituzione repubblicana, i cui fondatori «per quanto ancora rozzi (*agrestes*) capirono che si dovevano richiedere la virtù e la saggezza regali, ma non la progenie».[75]

La connotazione di Quirino con il ricorso al modello frazeriano del *dying god*, il dio che ha un mito di morte, ci porta inevitabilmente a prendere in considerazione la dimensione «agraria» che caratterizza questo tipo di divinità. Infatti Frazer ha individuato e interpretato il *dying god* in funzione pressoché esclusiva di un ritualismo magico inteso a promuovere la fertilità dei campi, la produzione di buoni raccolti. Su questa strada si è giunti all'identificazione del *dying god* con il grano stesso: il «dio che muore» è il grano che (ogni anno) viene ucciso (ossia mietuto e trebbiato), sepolto (seminato) e (ogni anno) rinasce dal suo sepolcro (la terra seminata) come si conviene ad una divinità che, anche se uccisa, non può morire definitivamente. In questa vicenda agraria annuale è certamente possibile inserire la vicenda mitica di Romolo che muore per diventare Quirino[76]: secondo una versione del mito della sua scomparsa[77], egli viene ucciso dai senatori (come il grano mietuto e come Osiride ucciso da Seth); il suo corpo viene fatto a pezzi (come la spiga trebbiata e come Osiride smembrato da Seth); ogni senatore ne ha preso un pezzo e lo ha sotterrato presso la

propria dimora. Il calendario avvalora senza dubbio tale identificazione: l'annuale ricorrenza della morte di Romolo era fissata al 7 luglio (le *Nonae Caprotinae*), dunque proprio nel periodo della mietitura; se il calendario di Polemio Silvio dice che Romolo è morto il 17 febbraio, cioè quando ricorre la festa dei Quirinalia, e anche Ovidio sembra pensarla così dato che proprio a proposito dei Quirinalia parla della scomparsa di Romolo, non c'è niente di male: il farro, mietuto in estate, veniva trebbiato in febbraio, come si è detto, e dunque Romolo-farro poteva morire anche in febbraio (il che rende più concreta la connessione tra febbraio e luglio di cui si è detto a proposito dei luperci fabiani e quintiliani). Magari aggiungeremmo che il passaggio dalla condizione mortale di Romolo alla condizione immortale di Quirino può essere riferito alla tostatura del farro intesa come un passaggio dal crudo al cotto, cioè, come ci ha insegnato Lévi-Strauss, dalla natura alla cultura, o come il «passare per il fuoco», il *mlk* fenicio, che mutava la condizione dei fanciulli sacrificati, o come il tentativo di «tostatura» di Demofonte compiuto da Demetra per renderlo immortale. Però a questo punto è bene porre un limite tanto all'interpretazione naturistica che riduce ogni cosa all'identificazione di Romolo col farro, quanto alle illazioni e ai riscontri che sembrano aprire l'oggettivazione naturistica alle realtà storico-culturali, ma di fatto restano inchiodate ad un naturismo privo di un vero sbocco nella storia.

Il fatto che il mito del *dying god* riproduca il trattamento del cereale non garantisce che la sua concezione derivi dalla vicenda agraria; può darsi che proprio la vicenda agraria sia diventata tale, ossia una «vicenda», perché è stata riscattata alla cultura interpretandola secondo il mito del *dying god*. In tal caso il *dying god è* un dio che muore, non perché il cereale muore quando viene mietuto e trebbiato, ma per un'altra ragione. Ora, dal momento che il *dying god*, tanto l'Osiride del modello egiziano quanto il Romolo dell'elaborazione romana, è strettamente connesso con l'istituto regale, è in questo istituto che dovremmo trovare la ragione, del suo mito di morte, una ragione storica e non psicologica o allegoristico-sentimentale. L'istituto regale nasce in Egitto, dove il re è un dio;

ma pur essendo un dio muore alla fine della sua vicenda terrena; in altri termini: in Egitto si produce un turbamento nella cultura politeistica della Mezzaluna Fertile, che ha concepito gli dèi come immortali, ed ora, acquisendo l'istituto della regalità, si pone il dilemma: o il re non è un dio in terra, ma questo equivarrebbe a rifiutare la regalità, o è un dio, ma allora perché non è anche immortale? Il nodo è stato sciolto nello stesso Egitto con la concezione di un «dio che muore», appunto Osiride, che rende plausibile la «divinità mortale» del re. La mitica uccisione di Osiride da parte di Seth non implica anche una cessazione dell'esistenza, ma si risolve in un cambiamento di condizione: da re dei vivi Osiride diventa re dei morti; né ciò comporta una interruzione nell'esercizio della regalità sui viventi, in quanto una parte di sé, il figlio Horus, lo sostituisce in questa funzione. In sostanza, l'istituto regale consegue alcuni effetti positivi in una ideale battaglia contro la morte: 1) la sua propria immortalità come istituzione, secondo la formula «Il re è morto: viva il re» (e questo era un modo nuovo di garantire la norma esistenziale di una nazione); 2) la concezione di una esistenza oltretombale (da cui prenderanno forma varie escatologie posteriori); 3) un rapporto cultuale tra re-figlio vivo e re-padre morto (che sarà poi il modello del culto degli antenati), necessario perché i due ricompongano l'unità regale che la morte aveva apparentemente spezzato.

Gli stessi «effetti positivi» contro la morte sono stati riprodotti antropomorfizzando il grano e riducendolo alla norma regale; diciamo pure: trattando il grano da re. Questo fu possibile in quanto anche l'agricoltura, che fornisce il cibo necessario alla sopravvivenza, costituiva un fondamentale strumento di lotta contro la morte, ovvero la struttura portante dell'intera civiltà della Mezzaluna Fertile. Qui l'agricoltura forniva, oltre che i mezzi per vivere, anche l'idea dello spazio e del tempo in cui la vita doveva essere esplicata; in altre parole: cosmicizzava lo spazio (i terreni coltivati facenti capo a un tempio che viveva delle decime dei prodotti di quei terreni) e il tempo (l'annata agricola) o lo acquistava alla cultura umana sottraendolo alla alterità naturale. Ora, anche in funzione della cosmicizzazione dello spazio e del tempo, oltre che in

quella della lotta contro la morte, avvenne l'incontro tra la regalità e l'agricoltura: il re, e non più il grano (o non più soltanto il grano), fu assunto a definire lo spazio e il tempo che diventavano un «regno» tanto in senso spaziale quanto in senso temporale, cioè nella sua estensione e nella sua durata. Era inevitabile che si stabilisse una interazione tra la cultura dei campi e la cultura della reggia.

L'effetto «immortalità istituzionale», tipico della cultura della reggia, si riproduce in agricoltura come immortalità del prodotto agricolo: il vecchio raccolto muore (viene consumato) ma viene sostituito dal nuovo raccolto, come il re morto è sostituito dal figlio. A Roma si comincia a consumare il farro in febbraio (Fornacalia) quando è già spuntato il nuovo farro nei campi (Feriae Sementivae). Non fa meraviglia che proprio nel periodo destinato al culto degli antenati (Parentalia) abbiano luogo anche i riti primiziali di torrefazione del farro (Fornacalia): se le *parentationes* riconoscevano come *parentes*, cioè datori di vita, i morti, la torrefazione faceva diventare «datore di vita» il farro morto. Romolo poteva essere ad un tempo re, *parens* e farro, peraltro senza essere un re che lascia il trono a un figlio (secondo la norma dell'istituto regale), senza essere dunque «padre» o *parens* in senso proprio (non si parla mai di una sua discendenza), e senza avere nessun rapporto diretto con l'agricoltura, anche se muore due volte, come il farro, in luglio e in febbraio. Tutto sommato, Romolo è Romolo e non è né Osiride, né Tammuz, né Adone, i *dying gods* orientali di frazeriana memoria. Romolo è l'elaborazione romana del *dying god*, l'elaborazione repubblicana dell'ideale istituto della regalità connesso con l'agricoltura.

Forse non è esatto dire che Romolo è Romolo: Romolo è *anche* Quirino. Il che significa: la cultura repubblicana e antigentilizia romana ha dovuto fare i conti oltre che con il «regale» *dying god* anche con il repubblicano, ma gentilizio, ordinamento in curie. Romolo assunto come «denominatore comune» di *tutti* i Romani, doveva diventare anche Quirino, il «denominatore comune» di *tutte* le curie. La «denominazione» comunitaria e totalizzante, che è un effetto tipico dell'istituto regale, divenne uno degli strumenti

con cui si realizzò la *res publica*, come la «cosa» di tutti i Romani e di tutti i Quiriti, senza distinzioni di carattere gentilizio, patrizie, familiari o curiali che fossero. L'esempio mitico della possibilità di un superamento della barriera del sangue era dato dallo stesso Romolo che aveva fatto dei Romani e dei Sabini un popolo solo. E non si tratta di un esempio rimasto improduttivo, tant'è che il progetto antigentilizio di fondere in un'unica romanità anche la realtà gentilizia curiale, dava a questa, appena poteva, una connotazione «sabina», come per dire: se è «sabina» è o può diventare «romana», dato che Romolo ha fuso Romani e Sabini. Così si diceva che i *Quirites*, gli uomini delle curie, non erano altri che gli abitanti della città sabina di Cures immigrati a e insediatisi sul colle che da loro fu chiamato Quirinale[78]; insomma, la città di Cures avrebbe dato il nome sia ai Quiriti che a Quirino, il dio dei Quiriti[79]. Se poi non andava bene la città di Cures, si ricorreva per l'etimologia di Quirino ad una antica parola sabina, *cures*, che avrebbe significato la lancia di cui era armato il dio[80]. E le curie? Neanche le curie si salvavano dalla connotazione sabina: Romolo le istituì in numero di 30 dando loro il nome di 30 donne sabine sposate a Romani dopo il famoso ratto[81].

2.8 Feralia (21 febbraio)

Era la festa pubblica che chiudeva il periodo dei Parentalia cominciato alle idi. Cadeva in coincidenza con l'ultimo quarto di luna. Il suo nome non era chiaro agli antichi che tuttavia usavano correntemente l'aggettivo *feralis* nel nostro senso di «ferale», cioè in connessione con la morte, i morti, il rischio di morte, e dunque non doveva destare problemi il suo impiego per una festa che chiudeva il culto dei morti-antenati. Sennonché preferivano credere che *feralis* avesse acquistato il suo sinistro significato dai Feralia e non viceversa; quanto poi ai Feralia ne proponevano l'etimologia da *ferre*, *portare*, con attenzione al fatto che si portavano offerte ai sepolcri[82].

Per Ovidio questa giornata costituiva il campo d'azione di una dea chiamata Tacita Muta; si sofferma a descrivere un rito a lei

dedicato e quindi a raccontare il suo mito eziologico[83]. Questo è il rito che lui dice di aver visto eseguire da una vecchia: venivano deposti sotto la soglia tre granelli d'incenso; si faceva girare attorno a un fuso a forma di rombo certi fili «incantati»; si rigiravano in bocca sette fave nere; si impeciava e si cuciva la bocca di una testa di *maena* (mènola, un piccolo pesce di mare) che poi veniva arrostita e bagnata di vino; il rito si concludeva con le parole: «Abbiamo legato le lingue ostili e le bocche nemiche.» E questo è il mito: Giove s'innamora di Giuturna, ma questa ninfa riesce sempre a sfuggirlo; Giove convince le ninfe sue sorelle a trattenerla; la ninfa Lara che era particolarmente ciarliera rivela a Giuturna ciò che si sarebbe dovuto aspettare dalle altre ninfe, e a Giunone le insidie che il suo sposo tendeva a Giuturna; Giove, adirato, strappò la lingua a Lara e ordinò a Mercurio di trasferirla negli Inferi; Mercurio eseguì l'ordine, ma abusò di Lara e la rese incinta; da lei nacquero i due «Lari gemelli che salvaguardano i *compita*».

Ridicolo è il rito, che del resto Ovidio descrive in chiave comica (quasi una bizzarria di vecchie ubriacone), ma ridicolo è anche il mito, nonché il nome stesso di Tacita Muta: «Chi, sentendo parlare della dea Muta, potrebbe trattenere il riso?»[84] Eppure anche da certe ridicolaggini è possibile ricavare qualcosa di serio: vale a dire, questi costrutti ridicoli si servono di elementi di una struttura non più operante all'epoca di Ovidio, ma tuttavia ricostruibile con un po' di buona volontà. Tale struttura s'intravede nella contrapposizione tra Carmenta e Tacita Muta, poste all'inizio e alla fine di un ciclo dell'anno che comincia con le idi-plenilunio di gennaio e ha termine con l'ultimo quarto di luna di febbraio. Carmenta è la dea che soprattutto «parla», mentre Tacita è «muta»: con Tacita si chiude il tempo dei vaticini, delle profezie, dei *vates* «fanatici», dei fauni detti anche *fatui*, cioè «parlatori», delle voci del bosco. Carmenta era la dea dei *carmina*, della poesia, della ispirazione poetica: era una specie di musa, o aveva le stesse funzioni che i Greci attribuivano alla loro muse; ebbene un greco poteva dire che Numa «aveva insegnato ai Romani a venerare particolarmente e soprattutto una sola musa chiamata Tacita, cioè silente o muta»[85]. *Carmen* è anche «incantesimo», un incantesimo «cantato», eseguito

con parole, con la bocca; anche il *sacrum* (il termine è usato da Ovidio per indicare l'azione rituale della vecchia) dedicato a Tacita è un «incantesimo» (in cui si usano, tra l'altro *licia cantata*, fili incantati), ma viene eseguito con atti invece che con parole, anzi è destinato contro il parlare. L'incantesimo di Tacita è esattamente opposto a quello di Carmenta: se Carmenta può aiutare a compiere una malìa, Tacita fornisce la contro-malìa, fa tacere le bocche che potrebbero pronunciare una malìa. Infine la contrapposizione più cospicua: Carmenta era preposta alle nascite, mentre Tacita era strettamente connessa con la morte tanto quanto lo erano i Feralia.

La questione di fondo, a cui ci richiama la vaga evocazione ovidiana di Tacita Muta, concerne la connessione dei Feralia con la morte. I Feralia hanno certamente per oggetto ciò che è morto, ma non in quanto è morto, bensì in quanto costituisce il sostegno di ciò che vive. Con riferimento ai Carmentalia che hanno per oggetto il futuro di quel che nasce, diremo che i Feralia hanno per oggetto il passato su cui si fonda quel che nasce. Questo passato posto a fondamento del presente, quasi nel termini dell'«essere» che fonda il «divenire», emerge in vari modi e a vari livelli. Il livello temporale o calendariale, è l'anno passato che fornisce all'anno appena nato modalità e forme già acquisite: garantisce che anche il nuovo anno avrà quattro stagioni, lo stesso numero di mesi e di giorni, le stesse feste. Il livello spaziale o territoriale, sono i *Lares cumpitates*, i figli di Lara-Tacita-Muta, che, quali «primordiali abitatori del luogo», come li abbiamo definiti parlandone in occasione dei Compitalia, permettono agli attuali abitatori di viverci e di operare. Chiesto al passato il tempo e lo spazio vitali, si chiede anche il cibo necessario per la sopravvivenza: sarà appunto il farro dell'anno passato a fornire l'alimento fondamentale che verrà consumato nell'anno nuovo. Infine il soggetto umano che, in quanto membro di una collettività, usufruisce del tempo, dello spazio e del cibo che la collettività, detentrice della cultura, ha sottratto alla natura; ma per usufruirne deve appunto far parte della collettività, così che, a livello di questa esigenza, il passato che fonda il presente diventa l'antenato, colui che garantisce tale partecipazio-

ne nella forma di un diritto trasmesso di padre in figlio nell'ambito di una famiglia, di una *gens*, di una curia della città curiata.

Nell'ordine di idee suggerito dalla contrapposizione Carmenta/Tacita s'inseriscono perfettamente i personaggi divini del mito riferito o inventato da Ovidio, a cominciare da Giuturna, la causa stessa dell'evento narrato. Giuturna infatti può essere assunta come il segno che induce a risalire da Tacita a Carmenta, e quindi a rendere possibile la relazione contrapposizione tra le due dee o, se vogliamo, tra Feralia e Carmentalia: Giuturna, come si è visto a suo tempo, aveva un culto l'11 gennaio, cioè nella prima giornata dei Carmentalia. Giove che attenta al pudore di Giuturna è come il Giove che s'inserisce, ma in questo caso tenta invano d'inserirsi, nel campo d'azione di Giano: Giuturna è restìa a farsi possedere da Giove, ma non lo sarà con Giano il quale la possederà e avrà da lei un figlio (cfr. sopra, all'11 genn.). Il mondo boschereccio e acquatico delle ninfe si confà a Giano, ma non a Giove, si confà alla primordialità di gennaio, il mese di Giano, e di febbraio, il mese di Fauno, ma non al successivo mese di marzo che vedrà la restaurazione dell'attualità ordinata da Giove. Con questa prospettiva, Lara, la voce del bosco, viene messa a tacere e diventa Tacita Muta; Giove non permetterà oltre che si dia ascolto ai *carmina* di Carmenta e alle voci dei *fatui* e delle *fatuae* (le antenate delle nostre fate): d'ora in poi ogni forma di divinazione oracolare, espressa cioè col parlare e con l'udire, sarà abolita e sostituita dalla presa degli auspici, ossia dalla divinazione ufficiale dello stato romano basata su ciò che si vede e non su ciò che si sente. Del mondo primordiale in cui la dea, ora Tacita, aveva ancora la parola, restano adesso i *Lares*, suoi figli, che, debitamente venerati, ne consentono l'agibilità da parte della gente attuale: il passato che, come si è detto sopra, fonda il presente. Il parto di Lara che da un passato relegato agli inferi (come lei stessa e come gli antenati) dà origine all'attualità, nei termini della narrazione ovidiana richiede l'intervento di Mercurio il quale fa a Lara quel che Giove non è riuscito a fare a Giuturna, laddove, sempre con Giuturna, ha avuto pieno successo Giano. Insomma, Mercurio e Giano sono posti sullo stesso piano rispetto a Giove; in effetti essi sono entrambi *viales*, come

i *Lares viales* che nascono da Lara: divinità di coloro che «vanno» o di ciò che «va», divinità del «divenire» in contrapposizione a Giove, il dio dell'«essere».

2.9 Caristia (22 febbraio)

Questa festa veniva ricordata anche col nome di Cara Cognatio. Non è quotata dal calendario arcaico, ma è strettamente collegata con i Feralia, per cui non ci dovrebbero essere dubbi sulla sua arcaicità. Non è questione di antico o recente; è questione di pubblico o privato: si tratta di una festa strettamente privata, come vedremo, e come tale ignorata dal calendario ufficiale. Quanto al collegamento con i Feralia, diremmo addirittura che ne è il prolungamento, il che sarebbe provato, oltre che dal carattere della festa, dal fatto che essa cade in un giorno pari, contro la norma calendariale romana che collocava nei giorni dispari tutte le festività. Le eccezioni alla regola – il calendario ufficiale ne ha due: il Regifugium del 24 febbraio e gli Equirria del 14 marzo – significano che la festa integra quella della giornata seguente o quella della giornata precedente: nel primo caso corrisponde alla nostra vigilia, nel secondo caso dovremmo definirla «festa del giorno dopo» (in tedesco esiste tale definizione: *Nachtag*), qualcosa di simile al nostro lunedì di Pasqua. I Caristia sono appunto la «festa del giorno dopo» i Feralia, quando il gruppo parentale, assolti i doveri verso i propri morti-antenati, volge l'attenzione a se stesso. Per dirla con Ovidio: «Fa bene riportare lo sguardo dalle tombe e dai parenti defunti ai vivi, senza frapporre intervalli, e dopo tanti perduti passare in rassegna quel che resta di un sangue e calcolare i gradi di parentela.»[86]

In sostanza i Caristia concludevano le *parentationes* e, ai fini della coesione del gruppo parentale, sortivano lo stesso effetto di quelle. Diremmo anzi che quanto si faceva in occasione dei Caristia va riguardato come la ritualizzazione dell'effetto coesivo stesso che si attribuiva alla *parentatio*. Il rito era appunto la *cognatio*, con il quale termine si dava il secondo nome alla festa. Il rapporto tra Parentalia (che si concludevano con i Feralia) e Caristia corrisponde al rap-

porto tra *parentatio* intesa a riconoscere l'antenato comune di un gruppo umano e *cognatio* intesa a riconoscere il gruppo umano stesso che l'antenato comune rendeva consanguineo (*cognatus* vuol dire «consanguineo», «parente di sangue»). Il rito consisteva in un «banchetto solenne [...], al quale non potevano intervenire altri che parenti di sangue e affini, allo scopo di eliminare, davanti alla sacralità della mensa, tra la gioia degli animi e con la mediazione di conciliatori, ogni motivo di contrasto che fosse sorto tra congiunti».[87] Questo amore parentale ritualizzato faceva sì che la festa si chiamasse Cara Cognatio e Caristia, secondo l'etimologia, scontata per gli antichi, che faceva derivare le denominazioni dall'aggettivo *carus*, caro. Per esempio: «I cari cognati chiamarono questo giorno Caristia»[88]; o, come annota il calendario di Polemio Silvio: «La Cara Cognatio viene chiamata così perché con l'avvento di questo giorno, se ci sono stati motivi d'odio tra parenti vivi, debbono cessare».

2.10 Terminalia (23 febbraio)

Era la festa del dio Termino che garantiva la sacralità dei termini, dei confini. In suo onore si eseguivano un rito pubblico e riti privati. Il rito pubblico aveva luogo al sesto miglio della via Laurentina: si sacrificava una pecora alla pietra miliare posta in quel punto[89], come se quella pietra segnasse il *terminus*, cioè il confine dello stato romano. I riti privati consistevano in sacrifici di agnelli o porcellini di latte eseguiti dalle famiglie che avevano terreni confinanti lì dove una pietra o un ceppo segnava il confine[90]. Ma il fatto che si trattasse di un rito privato non significava che la sacralità, cioè l'inamovibilità della pietra confinaria fosse un affare tra privati. Intanto i Terminalia erano una festa pubblica; e poi, secondo una legge che veniva fatta risalire a Numa Pompilio, l'eliminazione di un termine era causa di un processo penale e non, o non soltanto, civile: «Numa Pompilio stabilì che chi arando dissotterrasse [*exarasset*] un termine, fosse dichiarato *sacer* insieme ai buoi»[91]: la dichiarazione di sacertà equivaleva a una condanna a morte dell'aratore e dei buoi che erano serviti per questa sacrilega aratura.

Ora la questione è come mai lo stato romano celebrasse i Terminalia non davanti al proprio confine ma davanti a una pietra miliare, sia pure emblematicamente scelta come segno confinario; oppure, come mai una pietra miliare potesse essere assunta a emblema del confine. Il fatto si è che mentre non si poneva in discussione l'inamovibilità del segno confinario, per quanto riguardava Roma non dovevano esistere frontiere alla sua espansione, o, per dirla con Ovidio, «alle altre genti la terra è stata assegnata con un limite preciso, per la gente romana lo spazio dell'Urbe s'identifica col mondo»[92]. In tale ordine d'idee il problema diventava: rispettare l'inamovibilità del *terminus* senza peraltro creare contrasto con la mobilità del confine romano, ossia con la concezione di una Roma che non conosce confini. Il problema fu risolto sulla via della conquista misurata radialmente mediante le pietre miliari. Lo spazio romano era infatti misurato dalla distanza dal Campidoglio delle vie che si irradiavano dalla città. In tal modo le pietre miliari che davano la lunghezza viaria sostituivano il confine, o fornivano, di volta in volta, il confine ideale e provvisorio. La pietra miliare era inamovibile come si conviene a un *terminus*, però il confine era propagabile perché nessuna pietra miliare era mai l'ultima.

Altra questione è quella che concerne la scelta della sesta pietra miliare sulla via Laurentina in funzione di simbolo del *terminus* confinario. Perché la via Laurentina? L'unico indizio per una risposta è una vaga allusione fornita da Ovidio: la via Laurentina è quella «che porta nel territorio laurentino che un giorno volle conquistare il duce dardanio»[93], cioè Enea. Diremmo che si assumeva come principio ideale dell'espansionismo romano la propagazione dei confini in direzione del territorio laurentino, quasi che la conquista di questo fosse legittimata dalla mitica (e prototipica) invasione di Enea, il progenitore della stirpe romana e, al tempo stesso, il fondatore di Lavinio la città dei *Laurentes*[94]. L'allusione di Ovidio non ha certamente il peso di una prova, però lo acquista se inquadrata nella tradizione che interpretava simbolicamente la conquista romana del Lazio, cioè la sua *prima* espansione, come un movimento diretto da Roma a Lavinio, concretamente rappresentato dalla via Laurentina. All'interno di questa tradizione Lavinio

assumeva il ruolo di una città speciale: 1) era la città «madre» della stirpe latina (il *nomen Latinum*) e dunque di ogni città del Lazio e della stessa Roma, tanto che si poteva dire che i lavinati veneravano i medesimi *sacra principia* del popolo romano[95]; 2) era la città legata a Roma da un patto (*foedus*) da rinnovare ritualmente ogni anno, probabilmente conchiuso nel 4° sec. a.C. ma proiettato nella mitica età romulea;[96] 3) era la città in cui i supremi magistrati romani, al loro ingresso in carica, dovevano compiere un sacrificio ai Penati e a Vesta.[97]

Perché il sesto miglio? Per rispondere cercheremo l'analogia di questo indice spaziale in un indice temporale: il «sesto giorno» prima delle calende di marzo, e, subordinatamente, il «sesto mese» che si chiamava appunto *Sextilis*. D'altronde un primo passo dalla dimensione spazio (la via Laurentina) alla dimensione tempo, l'abbiamo già fatto quasi inavvertitamente quando abbiamo parlato di un patto *annuale* e di un sacrificio pure *annuale* (data l'annualità della carica dei magistrati che dovevano compierlo) che legavano Roma e Lavinio, spazialmente (col)legate dalla via Laurentina. Per *Sextilis*, cioè agosto, vedremo a suo tempo come stanno le cose, ma, a proposito di «confini», possiamo anche sottolineare il fatto che, stando alla forma del nome, esiste una specie di frattura, o «confine», nel gruppo dei mesi numerati, tra *Sextilis* con desinenza in *-ilis* (come il precedente *Quintilis*) e i quattro seguenti che hanno la desinenza in *-ber* (*Septem-ber*, etc.). Comunque il nostro interesse immediato si volge non al «sesto mese» ma al «sesto giorno», il *dies sextus ante Kalendas Martias*, in quanto è proprio il giorno che segue i Terminalia. Donde l'analogia tra la sesta pietra miliare davanti alla quale si venerava Termino e il «sesto giorno» davanti al quale il calendario collocava questa venerazione annua. Diciamo pure che tanto il «sesto miglio» quanto il «sesto giorno», in quanto connessi col dio Termino, rappresentavano un «confine» ideale, l'uno nello spazio e l'altro nel tempo. Non si creda che stiamo inconsciamente proiettando nell'antichità la relazione spazio-tempo scoperta ai nostri giorni dalla fisica relativistica. Una relazione spazio-tempo era già nella coscienza degli antichi secondo una loro propria formulazione: il tempo dava allo spazio il concetto di misura

(*mensura* deriva dalla stessa radice di *mensis*, mese, lunazione); lo spazio dava al tempo il concetto di «traguardo» o *terminus* (dalla stessa radice del gr. *terma*, traguardo, meta) visibile all'orizzonte. Ora la questione vera è: qual è il «termine» temporale o calendariale segnato dai Terminalia?

Varrone non ha dubbi in proposito: si chiamano «Terminalia perché questo giorno è stato fissato come l'ultimo dell'anno; infatti febbraio fu il dodicesimo mese e, quando si fa l'intercalazione, si tolgono al dodicesimo mese i cinque giorni che vengono dopo»[98]. D'accordo: il mese intercalare, di cui parleremo fra poco, si aggiungeva subito dopo i Terminalia, precisamente subito dopo il Regifugium del 24 febbraio, ossia dopo il famoso «sesto giorno» prima delle calende di marzo. Ma questo non dimostra che febbraio sia il dodicesimo mese, né dimostra che i Terminalia segnassero la fine dell'anno. Ovvero, se siamo convinti che febbraio fosse il dodicesimo mese e non il secondo, accettiamo facilmente la festa del dio Termino come il «termine» dell'anno; ma se restiamo ai dati, per cui quando cadono i Terminalia l'anno è appena cominciato, dovremmo vedere se i dati stessi non forniscano un altro oggetto del «terminare», prima di ricorrere alla vieta ipotesi che fa di febbraio l'ultimo mese dell'anno più antico, o dell'anno religioso. I dati dicono: con gennaio comincia il tempo di Giano e in febbraio Termino mette fine a questo tempo «gianale». La questione va dunque risolta «teologicamente», mettendo a confronto le due divinità.

S. Agostino nel libro 7° della *Città di Dio* prende in esame, per confutarla, la «teologia civile» (l'espressione la ricava da Varrone) dei Romani, ovvero la teoria su cui si fondava l'attribuzione di specifiche qualità e funzioni alle divinità pubbliche. Su questa strada arriva a Giano e a Termino che egli correttamente mette in connessione: «in questi due dèi son rappresentati l'inizio e la fine delle *res temporales*»[99]. Con riferimento a quel che si è detto a proposito di Giano che si contrappone a Giove come il «divenire» all'«essere», potremmo tradurre *res temporales* con «divenire», senza peraltro falsare il pensiero agostiniano, dato che l'aggettivo *temporalis* indica l'effimero, ciò che è sottoposto all'evento, dunque

al divenire, in contrapposizione all'eterno, all'assoluto (= sciolto da ogni condizionamento temporale), in altre parole, all'«essere». Potremmo dire che Tacita sta a Carmenta come Termino sta a Giano. Come Tacita mette fine ai vaticini carmentali, così Termino mette fine all'azione di Giano: la fine dell'azione di Giano non si identifica con la fine dell'anno, ma è e resta la fine dell'incominciamento dell'anno, ovvero della sua «primordialità» che in tanti modi il calendario fissava nei mesi di gennaio e febbraio. È una «primordialità» che mal si adatta all'ordine di Giove, tant'è che questo dio, come abbiamo visto, era più di una volta chiamato a moderarla; ebbene, adesso con Termino, la si fa cessare del tutto. Diremmo che Termino è l'alleato di Giove in questa funzione, e in un certo senso l'hanno detto anche gli antichi i quali raccontavano che quando si trattò di costruire il tempio a Giove sul Campidoglio, «tutta la massa degli dèi cedette naturalmente a Giove e gli fece spazio; Termino però non si piegò, come i vecchi ricordano, rimase al suo posto ed ora occupa il tempio insieme al grande Giove»[100]. Del resto, anche fuori del tempio di Giove, dovunque fosse venerato, Termino era sempre in contatto diretto con questo dio; il che si otteneva praticando un foro sul tetto, così che Termino fosse sempre a «cielo aperto», o, come dicevano i Romani, *sub Divo*, cioè sotto Giove. Ma la pietra stessa, il duraturo materiale dei termini, era un «segno di Giove»[101]. *Iuppiter lapis*, Giove-pietra era il simbolo con cui si faceva «il più santo dei giuramenti»[102]. Una pietra di selce, simbolica tanto quanto il *terminus* e il *lapis miliaris*, serviva a pronunciare il giuramento per Giove con cui i feziali, gli operatori sacrali che eseguivano i riti di alleanza e di dichiarazione di guerra, stipulavano un *foedus*[103]: il rapporto tra due popoli era «fissato» con una pietra, così come una pietra confinaria fissata al suolo stabiliva il rapporto tra popoli contermini. Insomma, dove si voleva stabilità e durata si richiedeva l'intervento di Giove, di Termino, della pietra. Nel giorno del dio Termino, la pietra, un minerale, mette fine al brulicare di vita animale e vegetale che caratterizza i mesi di gennaio e febbraio.

2.11 Regifugium (24 febbraio)

Il Regifugium completava i Terminalia, il che spiega come cadesse in un giorno pari: era la festa del «giorno dopo». Il nome è quello di un rito di cui questa è l'unica descrizione: «Si teneva nel foro davanti al cosiddetto Comizio un sacrificio tradizionale; il re (sacrale), dopo averlo compiuto subito si allontanava fuggendo dal foro»[104]. La tradizione voleva che si trattasse della commemorazione della cacciata dei re[105]. Dal punto di vista calendariale, tanto il rito quanto la tradizione significano una cessazione dell'attività del *rex sacrorum* come effetto della cessazione dell'attività di Giano ritualizzata il giorno precedente con i Terminalia: se il *rex* è il «sacerdote di Giano», esso deve scomparire quando Giano viene reso inattivo. Non scomparirà per tutto il resto dell'anno. L'attività preclusa a Giano è quella che il dio ha esercitato fino ai Terminalia nei mesi di gennaio e febbraio, quali mesi «iniziali». Però per ogni singolo mese successivo si riproporrà una fase «iniziale» di nascita, così che si produrrà ogni volta, ma adesso sul piano della «mensilità» (la lunazione) invece che su quello dell'«annualità» (il corso solare), un campo d'azione di Giano e dunque del suo *rex sacrorum*. Traduciamo nei fatti questa logica: 1) la fase di nascita del mese-lunazione corrispondeva al novilunio, cioè la prima comparsa della luna nuova (*nova luna, prima luna*) e non, come s'intende oggi, la fase senza luna (detta dai romani *intermenstruum tempus*); 2) ogni mese un pontefice (il pontefice minore, come si chiamava l'ultimo arrivato a far parte del collegio) che stava in vedetta, appena scorgeva spuntare il primo falcetto di luna ne dava l'avviso al *rex*; 3) il *rex* convocava a comizio il popolo e il pontefice annunciava con una formula rituale[105] tra quanti giorni si sarebbero avute le none, cioè il primo quarto di luna; da questa convocazione e proclamazione prendevano il nome le calende (da *calare*); le none erano l'ottavo (nono per i Romani che contavano includendo sia il giorno di partenza che il giorno di arrivo) prima del plenilunio (le idi), quindi fissando le none si fissavano al tempo stesso le idi; 4) il giorno delle none si riteneva chiusa la fase iniziale della lunazione e il *rex* convocava ancora il comizio per annunciare le feste del

mese e la loro data; per questo motivo nessuna festa del calendario arcaico cadeva prima delle none.

Ora, visto il meccanismo della ricognizione rituale delle lunazioni, dobbiamo porre attenzione alla particolarità della lunzione successiva a quella di febbraio conchiusasi con i Terminalia, dato che proprio con essa Giano e il *rex* perdono la funzione «annale» e conservano soltanto la funzione «mensile». Si tratta della lunazione di marzo, una lunazione che ristabiliva la congruenza dei cicli lunari con il ciclo solare, perdutasi durante l'anno. L'incongruenza a cui si doveva porre rimedio era misurabile in 11 giorni, la differenza tra i giorni dell'anno che sono 365 e i giorni delle 12 lunazioni che sono 354 (12 ×29 1/2). È in sostanza il problema che ha posto il calendario lunisolare sin da quando è nato, e che ogni cultura, adottandolo, ha risolto a suo modo. L'ultima soluzione, quella definitiva giunta fino ai nostri giorni, è stata imposta da Cesare che ha sciolto il nodo tagliandolo, come fece Alessandro col proverbiale nodo gordiano, vale a dire: ha sganciato l'anno solare dalle lunazioni e ha reso i mesi indipendenti dalle fasi lunari, facendone dei semplici sottomultipli dell'anno. Ma prima della riforma di Cesare la soluzione romana del problema lunisolare prevedeva un aggiustamento che veniva compiuto empiricamente tra la lunazione di febbraio e quella di marzo. Il che rende conto del carattere «informale» e «instabile» dei primi due mesi dell'anno, e della «formalità» e «stabilità» che, a partire da marzo, l'anno acquistava con la ricostituzione della necessaria armonia tra mensilità e stagionalità; e rende conto della propensione a considerare marzo il primo mese dell'anno, pur non essendo febbraio l'ultimo. Ma vediamo in qual modo veniva realizzato tutto ciò.

Il calendario arcaico romano assumeva l'equinozio di primavera come traguardo del corso del sole. A questo traguardo relativizzava il corso delle lunazioni, facendo coincidere la sua prima lunazione con il periodo equinoziale (la coincidenza ideale sarebbe stata tra l'equinozio e il plenilunio di questa lunazione). La lunazione equinoziale dava origine al mese di marzo, che dunque era il primo mese del corso delle lunazioni, senza peraltro essere il primo mese dell'anno; così come febbraio era il *duodecimus mensis*[107] senza per questo essere l'ultimo mese dell'anno.

Ora, però, tra il «dodicesimo mese» e il primo, cioè marzo, intercorreva uno spazio di 11 giorni (la differenza tra i 365 giorni che separavano un traguardo equinoziale dall'altro e i 354 giorni che si compivano con la dodicesima lunazione). Se si fosse trattato di un semplice conto aritmetico, sarebbe bastato aggiungere questi 11 giorni a febbraio, ma invece il conto andava fatto con le lunazioni; vale a dire: la lunazione successiva a quella di febbraio cominciava senza aspettare che si colmasse il buco degli undici giorni.

Per un primo anno la cosa non aveva eccessiva importanza. La lunazione di marzo era abbastanza anticipata rispetto all'ideale coincidenza del plenilunio con l'equinozio (le idi-plenilunio cadevano 11 giorni prima dell'equinozio e l'equinozio due giorni dopo l'ultimo quarto di luna), ma non tanto da porre l'equinozio fuori della lunazione. Però già il secondo anno le cose cominciavano a complicarsi: il buco da colmare si raddoppiava, i giorni di differenza erano diventati 22, e l'equinozio sarebbe caduto non più in marzo, ma nella successiva lunazione, quella di aprile. Dunque adesso si faceva assolutamente necessaria l'aggiunta di 22 giorni.

In realtà, trattandosi di lunazioni e non di semplici numeri, quel che si doveva aggiungere era una lunazione e non un periodo di 22 giorni. Così il calendario romano inseriva, quando era necessario, una tredicesima lunazione tra quella di febbraio e quella di marzo; inseriva un tredicesimo mese che veniva chiamato intercalare. Questo mese compare nel calendario precesareo di Anzio[108]: era di 27 giorni, aveva le sue none e le sue idi (non poteva non averle: era una lunazione), e anche il suo Regifugium (unica festa di questo mese), che era, come in febbraio, il *dies sextus ante Kalendas Martias*, ma cadeva il 23 invece che il 24 perché il mese intercalare aveva un giorno in meno di febbraio. Ora, nonostante che l'aggiunta intercalare effettiva fosse di 27 giorni, ufficialmente, ossia per quanto riguarda la vita di relazione, si doveva agire come se ne fossero stati aggiunti soltanto 22, soltanto quelli strettamente necessari per colmare il vuoto venutosi a creare tra la lunazione di febbraio che, per essere di marzo, doveva essere equinoziale. Fondandosi su questa «ufficialità» e, comunque, scrivendo quando non

si usava più l'intercalare, ossia dopo l'introduzione del calendario giuliano, Plutarco poteva asserire che il tredicesimo mese era di 22 giorni[109]. Varrone, invece, vissuto un secolo prima, sa bene che l'intercalare era di 27 giorni, ma sa altrettanto bene che il periodo da compensare era di *22* giorni; così spiega la discrepanza fornendo la motivazione ufficiale: «quando si fa l'intercalazione si tolgono gli ultimi cinque giorni al dodicesimo mese»[110], cioè a febbraio, in modo che il tredicesimo mese viene ad avere 22 + 5 giorni, appunto 27. Ma che vuol dire prendere gli ultimi cinque giorni di febbraio? Non è che togliendo cinque giorni a febbraio si possa anticipare la lunazione. Allora vuol dire: *fingere* di prenderli da febbraio (un modo come un altro per far prevalere la cultura sulla natura).

L'appropriazione culturale del tempo naturale comporta l'elaborazione di un ordinamento calendariale soggettivo o relativamente indipendente da fatti oggettivi. Ora vediamo che il calendario romano precesareo, anche se produceva un clamoroso arbitrio culturale come la «finzione» adottata per l'intercalazione, riduceva al minimo questa indipendenza. Anzi, il paradosso dell'intercalare che sottrae cinque giorni a febbraio, vien fuori proprio dalla scrupolosa attenzione al fatto oggettivo o naturale costituito dalla lunazione, e viene a cessare quando con la riforma di Cesare si inventano i mesi «arbitrari» completamente sottratti alle effettive fasi lunari. Donde l'empirica ricognizione della lunazione intercalata che si acquisiva alla cultura semplicemente ritualizzandola per mezzo di quell'operatore sacrale che era il *rex*: negli anni dell'intercalazione il *rex*, che era «fuggito» il 24 febbraio, faceva la sua ricomparsa al primo apparire della nuova luna; convocava il comizio in cui il pontefice annunciava l'inizio del mese intercalare e le date delle none e delle idi; al termine della luna visibile, che per il mese intercalare era fissata al giorno 23, un secondo *Regifugium* faceva risparire il *rex* realizzando una situazione identica a quella realizzata dal 24 febbraio; si aveva in tal modo un secondo *dies sextus*[111], che perciò veniva anche detto *bisextus*, da cui l'anno bisestile del calendario giuliano in quanto questo aggiungeva il giorno in più non alla fine di febbraio, come facciamo noi, ma subito dopo

il 24, evidentemente per collegarsi, nonostante la riforma radicale, alla tradizione dei due *Regifugia* o *dies sexti*; il *rex* ricompariva poi con le calende di marzo, quando cioè cominciava la lunazione equinoziale.

Indiscutibile è la valenza paradigmatica che i Romani attribuivano agli ultimi cinque giorni di febbraio introdotti dal *Regifugium*. Abbiamo detto del trasferimento di una funzione terminale o definitoria dal temporale «sesto giorno» (un termine reale) allo spaziale «sesto miglio» (un termine simbolico). Adesso aggiungiamo un altro interessante indizio: l'istituto dell'*interregnum* mediante il quale si provvedeva al governo della città quando, per qualsiasi circostanza, fosse venuta a mancare la magistratura ordinaria. La tradizione faceva risalire l'istituto al momento della morte di Romolo; sarebbe stato escogitato dai senatori per rimediare al sopravvenuto vuoto di potere che non si riusciva a colmare per via di un dissidio tra le componenti romana e sabina sulla nazionalità del successore di Romolo[112]. L'*interregnum* consisteva nell'affidamento del governo al senato, che lo esercitava delegando a turno e per un periodo di cinque giorni un suo membro, il quale in questa funzione assumeva il titolo di *interrex*. Possiamo dunque dire che il *Regifugium*, la fuga o la scomparsa del *rex*, forniva la misura temporale del turno di *interregnum:* cinque giorni, tanti quanti ne durava quella specie di interregno calendariale che finiva con la ricomparsa del *rex* alle calende di marzo.

2.12 Equirria (27 febbraio)

La festa consisteva in una corsa di carri nel Campo Marzio; la si voleva istituita da Romolo in onore del padre Marte[113]. Quando le acque del Tevere allagavano il Campo Marzio la corsa veniva fatta sul Celio, in un luogo che per questo era detto Campo Marziale[114].

Questa manifestazione equestre e guerresca faceva da introduzione a marzo, il mese di Marte. Alla vigilia delle idi di marzo veniva ripetuta. In un certo senso gli Equirria ritualizzavano la preparazione all'evento cui si attribuiva la massima importanza: l'ideale, ma approssimativa, coincidenza delle idi-plenilunio di

marzo con l'equinozio di primavera. Così i due Equirria contrassegnavano due vigilie: quella della comparsa del primo falcetto lunare e quella del plenilunio della lunazione equinoziale.

NOTE

[1] Ov., *fast.* 2, 19 sgg.
[2] Varr., *de l. lat.* 6, 13.
[3] Paul. Fest. 73 L.
[4] Ov., *fast.* 2, 49 sgg.
[5] Cic., *pro Mur.* 41, 90.
[6] C. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, 2a ed., Roma 1951, p. 118.
[7] Liv. 32, 30, 10.
[8] Cic., *de nat. deor.* 1, 29, 83.
[9] Liv. 34, 53, 3.
[10] Tanto per dare un'idea del tipo di argomentazione: il passo liviano che parla di Giunone Matuta dice anche che il tempio fu eretto nel Foro Olitorio, mentre Ovidio (*fasti*, 2, 55), facendolo confinante con quello della Magna Mater, attesta che il tempio di Giunone Sospita stava sul Palatino; dunque anche se la lettura Giunone Matuta fosse sbagliata non la si potrebbe correggere mettendo al suo posto Giunone Sospita; però c'è chi ritiene che lo sbaglio l'abbia commesso Ovidio, perché una Giunone Sospita, quale dea straniera, non avrebbe potuto trovar posto sul

Palatino, e dunque, ricollocata nel Foro Olitorio, da dove l'avrebbe tolta Ovidio, ecco che si può tranquillamente sostituire Giunone Matuta con Giunone Sospita.

[11] Ov., *fast.* 193 sg.

[12] Secondo Varrone (*de l. lat.* 1, 36) *faunus* deriva da *fari*, «parlare», con riferimento al parlare oracolare, al vaticinare. Si poteva dire anche *fatuus* oltre che *faunus*, in quanto entrambi i termini derivati da *fari*, e sempre in relazione ad un vaticinare, pronunciare parole sotto ispirazione, in stato di trance: *hos faunos etiam fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient* (Serv., *ad Aen.* 8, 314). Quanto ai *vates*-poeti, indicativo è questo verso di Ennio trasmessoci da Cicerone (de div. 1, 50): *Versibus, quos olim fauni vatesque canebant.*

[13] Vitr. 3, 2, 3.

[14] Cfr. la nota 12.

[15] E attestato da un'iscrizione (CIL 1, 1105) trovata nel secolo scorso nell'area dei tempio di Esculapio nell'Isola Tiberina.

[16] Ma anche il «giuramento», se si vuole vedere nello Iuppiter Iurarius la versione romana dello Zeus Horkios greco, secondo la comune interpretazione filologica che troviamo già in Preller, *Römische Mythologie*, 2a ed., Berlin 1865, p. 238, n, I.

[17] E. Montanari, *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976, parte 2a intitolata «Nomen Fabium».

[18] Liv. 33, 42; 34, 53.

[19] Serv., *ad Georg.* 1, 10.

[20] Serv., *ad Aen.* 6, 775.

[21] Isid., *or.* 8, 11, 103: *incubi dicuntur ab incumbendo hoc est stuprando.*

[22] Vedremo in seguito come gli edili plebei operassero sotto il segno della triade Cerere-Libero-Libera, in contrapposizione alla triade capitolina Giove-Giunone-Minerva o, se vogliamo, alla triade arcaica Giove-Marte-Quirino, in entrambe le quali comunque era indicativa la presenza di Giove.

[23] Cic., *de nat. deor.* 3, 15.

[24] La tradizione indicava come primordiali re latini: Giano, Saturno con cui Giano divise il regno, Pico, figlio di Saturno, Fauno, figlio di Pico, e Latino, figlio di una figlia di Fauno. È una tradizione presente nell'Eneide virgiliana, ma anche in numerose altre fonti; la raccolta delle fonti relative è stata fatta più di un secolo fa da A. Schwegler, *Römische Geschichte, I*, Tübingen 1853, pp. 212 sgg. Un fondamentale studio storico-religioso su questa tradizione è quello di A. Brelich, «I primi re latini» che costitui-

sce il 2° capitolo di *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955.

[25] *Cic., de nat. deor.* 2, 6,

[26] *Cic., de div. 1*, 45.

[27] Plin., *n.h.* 25, 29.

[28] Varr., *de l. lat.* 7, 36; Macr. 1, 12, 21; 1, 12, 27; Serv., *ad Aen.* 8, 314; Tert., *ad nat.* 2, 9; Lact., *inst. 1*, 22, 9,

[29] L'ora è indicata da Giovanni Lido (*de mens.* 4, 29).

[30] Ov., *fast.* 2, 547 sgg.

[31] Il calendario di Filocalo annota alle idi di febbraio: *virgo vesta[lis] parentat.*

[32] Lyd., *de mens. 4*, 29.

[33] Gell. 4, 9, 5.

[34] Ov., *fast.* 2, 557 sgg.

[35] Ov., *fast.* 2, 535 sg.

[36] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2a ed., München 1912, p. 331.

[37] Ov., *fast.* 2, 543 sgg.

[38] Gell. 7, 7, 5.

[39] Liv. 1, 16, 3.

[40] Liv. 1, 20, 3.

[41] Varr., *de l. lat.* 6, 13.

[42] Varr., *de l. lat.* 6, 34.

[43] Cic. *pro Cael.* 26.

[44] Plut., *Rom.* 21, 6 sg.

[45] Ov., *fast.* 2, 425 sgg.

[46] August., *de civ. Dei* 18, 12.

[47] Val. Max. 2, 2, 9.

[48] Liv. 1, 5; 6, 1 sg.

[49] Ov., *fast.* 2, 259 sgg.

[50] Paul. Fest. 69 L.: *exta dicta, quod dis prosecentur, quae maxime extant eminentque.*

[51] Paul. Fest. 75 sg. L.

[52] Ov., *fast.*, 2, 282.

[53] Gell. 10, 15, 12.

[54] Plin., *n.h.* 18, 10.

[55] Per entrambe, v. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pp. 110 sgg.

[56] Brelich *cit.*, p. 110 n. 35, p. 111.

[57] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris 1943, p. 20.

[58] La congettura più banale a cui si fa ricorso anche per spiegare, come vedremo, il sodalizio dei Sali operante in marzo e diviso ugualmente in due schiere, è quella di due ipotetiche comunità che avrebbero dato origine a Roma, conservando ciascuna i suoi propri luperci. La congettura meno banale, che diremmo consacrata da Mommsen, fa dei fabiani un sacerdozio gentilizio dei Fabi, e dei quintiliani un sacerdozio gentilizio dei Quintili (o dei Quinzi), entrambi i sacerdozi usurpati poi dallo stato romano. Congettura per congettura, io direi che si è trattato del processo inverso: sono state le *gentes Fabia* e *Quintilia* (*o Quinctia*) a derivare i loro nomi da certe realtà oggettivate della cultura romana.

[59] Ov. *fast.* 2,, 325.

[60] Varr., *de r. rust.* 1, 63.

[61] Plin., *n.h.* 18, 8.

[62] Paul. Fest. 82 L.

[63] Ov., *fast.* 2, 529 sg.

[64] Plin., *n.h.* 18, 62.

[65] L. Preller, *Römische Mythologie*, 2 a ed., Berlin 1865, p. 408.

[66] A. Brelich *cit.*, Roma 1955, cap. 3: «Februarius».

[67] Questa espressione è quotata in Paul. Fest. 54 L.

[68] Varr., *de l. lat.* 6, 13.

[69] Fest. 304 L.

[70] Ov., *fast.* 2, 5 3 1.

[71] Plut., *quaest. Rom.* 89.

[72] Ov., *fast.* 2, 479.

[73] Liv. 1, 48, 2.

[74] Ov., *fast.* 2, 481 sgg.

[75] Cic., *de re publ.* 2, 12.

[76] Lo ha fatto Frazer, *The Golden Bough*, 3 a ed., London, vol. 6 (1907), p. 98; vol. 9 (1913), pp. 258 sg.

[77] Questa versione è appena accennata dagli autori latini, tra cui Livio (1, 16, 4), ma è narrata dettagliatamente dai greci Dionigi d'Alicarnasso (2, 56, 1 sgg.) e Plutarco (*Rom.* 27, 4 sgg.).

[78] Paul. Fest. 305 L.

[79] Ov., *fast.* 2, 480; Varr., *de l. lat.* 6, 68; Paul. Fest. 43 L.; etc.

[80] Ov., *fast.* 2, 475; Paul. Fest, 43 L.; Pol. Silv.; Fasti Praen.

[81] Liv. 1, 13, 6.

[82] Ov., *fast.* 2, 569; Varr., *de l. lat. 6*, 13; Paul. Fest. 75 L. (dove si prospetta anche una possibile derivazione da *ferire*, cioè «uccidere» le vittime sacrificali).

[83] Ov., *fast.* 2, 571-616.
[84] Lact., *div. inst.* 1, 20, 35.
[85] Plut., *Num.* 8, 11.
[86] Ov., *fast.* 2, 619-622.
[87] Val., Max. 2, 1, 8.
[88] Ov., *fast.* 2, 617.
[89] Ov., *fast.* 2, 679 sgg.
[90] Ov., *fast.* 2, 639 sgg.
[91] Paul. Fest. 505 L.
[92] Ov., *fast.* 2, 682 sg.
[93] Ov., *fast.* 2, 79 sg.
[94] Gli abitanti di Lavinio erano chiamati *Laurentes* oltre che (o piuttosto che) *Lavinates*, o con la doppia denominazione *Laurentes Lavinates* (tipo *Romani Quirites*). Cfr. F. Castagnoli, *Lavinium*, 1, *Topografia generale, fonti e storia delle ricerche*, Roma 1972, p. 87.
[95] In una iscrizione dell'età di Claudio rinvenuta a Pompei, si parla dei «*sacra principia* del popolo romano e del *nomen Latinum* che vengono venerati presso i Laurentes» (CIL 10, 797 = ILS 5004).
[96] Liv. 1, 14, 3; 8, 11, 15.
[97] Per tutti, Macr., *Sat*, 3, 4, 11: *Consules et praetores seu dictatores cum adeunt magistratum Lavini rem divina faciant Penatibus pariter Vestae.*
[98] Varr., *de l. lat. 6, 13.*
[99] Aug., *de civ. Dei 7, 7.*
[100] Ov., *fast. 2, 267* sgg.
[101] Serv., *ad Aen.*, 8, 641.
[102] Gell. 1, 21, 4. Cfr. Paul. Fest. 102 L., etc.
[103] Liv. 1, 24, 9, etc.
[104] Plut., *q.R.* 63.
[105] Ov., *fast.* 2, 685 sg.
[106] Ce l'ha conservata Varrone (*de l. lat.* 6, 27: *Dies te quinque* (*septem*) *calo Iuno Covella.* Iuno Covella era la Giunone della luna nuova: veniva invocata per 5 o 7 giorni dopo le calende, a seconda di quando si sarebbe avuto il quarto di luna. Oltre a Varrone, sulla ricognizione rituale del novilunio v. Macr., *Sat.* 1, 16 e la nota del calendario prenestino al 1° gennaio.
[107] Varr., *de l. lat.* 6, 13.
[108] Non può comparire negli altri calendari, perché sono tutti successivi alla riforma di Cesare, e dunque di un'epoca in cui non c'era bisogno dell'intercalare.

[109] Plut., *Num. 18.*

[110] Varr., *de l. lat. 6, 13.*

[111] La ripetizione è attestata anche dalle lettere nundinali che, andando da A ad H contrassegnavano gli 8 giorni di una nundina (così chiamata da *novem* e *dies:* 9 per il conto inclusivo dei romani). Ora, nel calendario precesareo di Anzio, gli ultimi 5 giorni di febbraio e dell'intercalare hanno le stesse lettere nundinali: E, F, G, H, A. Naturalmente questa corrispondenza si estende a tutti gli altri giorni, escluso il primo. Diciamo appunto «si estende», perché quel che si voleva ottenere era soltanto che quei cinque giorni finali avessero le stesse lettere nundinali; gli altri le avevano automaticamente procedendo a ritroso; tant'è che, essendo i due mesi uno di 28 giorni e l'altro di 27, i rispettivi primi due giorni non potevano avere le stesse lettere nundinali: il primo febbraio era contrassegnato da F e il primo intercalare era contrassegnato da G.

[112] Liv. 1, 17, 1-6.

[113] Ov., *fast. 2*, 857 sgg.; Varr., *de l. lat.* 6, 13; Paul. Fest. 71 L.

[114] Paul. Fest. 117 L.

Capitolo terzo

MARZO

3.1 Marte

Marte, da cui questo mese veniva denominato, era un dio comune a molti popoli italici, Latini, Sanniti, etc.; i Mamertini prendevano addirittura il nome da lui. Ovidio[1] elenca i popoli vicini a Roma che, come i Romani, avevano dedicato a Marte un mese del proprio calendario: il terzo mese gli Albani, il quinto i Falisci, il sesto gli Ernici, il terzo anche ad Ariccia, il quinto anche a Lavinio, il decimo gli Equicoli, il quarto i Sabini e i Peligni. Egli spiega la ragione di questa venerazione con il fatto che Marte «presiede alle armi» e «le armi a quelle fiere genti davano potenza e dignità». Quanto ai Romani, dice sempre Ovidio, «Romolo, per sorpassare tutti questi popoli almeno nella disposizione dei mesi, dedicò il primo mese al padre suo».

Entro certi limiti possiamo seguire Ovidio quando giustifica l'importanza del culto di Marte presso i Latini ed altri italici. Marte era, a quanto sembra, il dio che tutelava una comunità, garanten-

done la definizione nei confronti delle comunità vicine; ora, avvenendo per lo più il confronto nei termini di una guerra, Marte poteva apparire un dio della guerra, il dio che «presiede alle armi». Dove invece riesce difficile seguirlo è quando indica la posizione calendariale del mese di Marte presso le popolazioni da lui elencate; ciò per due motivi: primo, si ha ragione di dubitare che la sua numerazione non sia assoluta, bensì relativizzata al calendario romano; secondo, lo stesso calendario romano oggettivamente mette marzo al terzo posto, anche se soggettivamente, ossia dal punto di vista dei Romani, i due mesi che lo precedono vanno considerati preparatori dell'avvento dell'anno nuovo. Ma, a parte ogni riserva, ciò di cui Ovidio ci informa è: 1) la funzione calendariale di Marte, ossia l'attribuzione a questo dio della facoltà di qualificare un mese; 2) la diffusione di tale attribuzione nell'ambiente culturale che ha dato origine a Roma; 3) l'individuazione di Roma nel proprio ambiente per mezzo di un rapporto padre-figlio istituito tra Marte e Romolo-Quirino.

Marte ha in Roma una collocazione particolare: per Ovidio lo dice il calendario, o Ovidio lo rileva a proposito del calendario; per noi lo dice il fatto che il dio faccia parte della triade che edificava l'arcaico stato romano, o lo rileviamo a proposito della triade Giove-Marte-Quirino. Facciamo pure a modo nostro, purché, però, si tenga nel debito conto quello che a Ovidio è sembrato importante: la funzione calendariale di Marte, la sua capacità di cosmicizzare il tempo. Dice Ovidio: è stato suo figlio Romolo-Quirino a collocare Marte in modo diverso dalle altre città; diciamo noi: è la coppia Marte-Quirino che diversifica il Marte romano. A proposito dei Quirinalia Ovidio ha creduto opportuno narrare la scomparsa di Romolo e la sua trasformazione in Quirino; adesso, a proposito della posizione del mese di Marte nel calendario romano, Ovidio si sofferma a raccontare la paternità del dio. Dedica al racconto 68 versi: la seduzione della vestale Rea Silvia, la nascita e la crescita di Remo e Romolo, che in questo contesto è chiamato già Quirino (v. 41: *crescente Remo crescente Quirino*), la fondazione di Roma e, a conclusione, la dedica calendariale a Marte: «Signore [*arbiter*] delle armi, dal quale si crede che io sia nato, e io

ne farò fede con molte prove, voglio che da te sia denominato il primo mese dell'anno[2]. In sostanza, tanto per comprendere il Marte romano quanto la sua collocazione calendariale, dobbiamo anche noi, come Ovidio, puntare tutto sulla coppia padre-figlio costituita da Marte e Quirino.

È chiaro che non si tratta della proiezione divina del rapporto tra padri e figli vigente nella famiglia romana: né il modo di diventare padre scelto da Marte – la seduzione di una vergine vestale –, né il modo di essere figlio a cui è stato costretto Romolo – in pratica: senza famiglia –, possono considerarsi paradigmatici. La coppia divina, nel nostro caso, fa da modello alla coppia umana costituita dal re padre e dal re figlio. Diciamo re padre e re figlio, ma senza dimenticare che il padre e il figlio umani non possono essere contemporaneamente re. La contemporaneità, invece, diventa a livello divino una necessaria espressione della solidarietà dinastica che, come si è detto quando si parlava di Quirino, rende l'istituto regale diverso da ogni altra forma di autorità. D'altra parte, a livello divino dove non ha senso la temporalità umana, non è neppure il caso di parlare di contemporaneità: si tratta di due dèi che esprimono la regalità e il relativo vincolo dinastico, senza peraltro differenziarsi come predecessore e successore al trono; per cui ogni «contemporaneità» si risolve nella mancanza di questo tipo di differenziazione. Dunque, dato che abbiamo di fronte due distinte figure divine, dovremmo cercare per loro un altro tipo di differenziazione.

Mettiamo insieme le nozioni su Marte in nostro possesso: come «signore delle armi» protegge e definisce una comunità umana nel confronto (armato) con le comunità vicine; come titolare del mese con cui, dopo due mesi di preparazione, comincia effettivamente il nuovo anno, definisce, ossia cosmicizza, il tempo. In sostanza cosmicizza tanto lo spazio quanto il tempo; infatti la definizione delle comunità si risolve nella definizione dei rispettivi territori, cioè dello spazio che ciascuna comunità conquista o difende con la guerra. Tali e quali erano le funzioni cosmicizzanti del re, a cui si è soliti relativizzare lo spazio e il tempo dando il nome di regno sia al territorio da lui retto e sia alla durata della sua reggenza. Marte

è dunque re divino, ma non il re degli dèi, dato che tale tipo di sovranità spetta a Giove, né il re divino di una determinata comunità, dato che molte, o tutte, le comunità italiche lo veneravano. Egli è invece la rappresentazione divina della regalità, ossia delle funzioni cosmicizzanti tempo e spazio che venivano attribuite alla regalità. Marte non è romano, ma italico. Romano è soltanto il suo rapporto con Quirino; ciò in quanto Quirino, come abbiamo visto a suo luogo, è colui che definisce etnicamente la comunità romana. In altri termini: Marte cosmicizza il tempo e lo spazio italici e Quirino cosmicizza la porzione di umanità che in quel tempo e in quello spazio sussiste come popolo romano dei quiriti.

In questo quadro va risolto il rapporto Marte-Quirino che i Romani si son rappresentati sotto forma di un rapporto padre-figlio. Il mese del figlio è febbraio, dove però Quirino agisce nel giorno dei Quirinalia senza dare il suo nome a tutto il mese. Il mese del figlio deve precedere il mese del padre: è Quirino che fa diventare romano Marte, o nella rappresentazione mitica è Romolo che dedica al padre il primo mese dell'anno romano (e per farlo deve agire prima del primo mese, cioè in febbraio). Da un altro punto di vista, quello suggerito dal rapporto tra padre e figlio regali: Quirino, in quanto figlio, agisce nel tempo che precede il «regno»; Marte, in quanto padre, determina invece il «regno» stesso. Il «regno», qui in senso calendariale, è l'annualità intesa come frazione del tempo cosmicizzata, ordinata, sottratta al divenire aleatorio, variabile, precario, etc., e guadagnata all'essere, ossia alla certezza, all'invariabilità, alla stabilità, etc. Ma questo regno-annualità, prima di essere, deve divenire, deve nascere, crescere e maturare. È quanto avviene in gennaio e in febbraio, quando opera Giano il dio dei *prima* al posto di Giove il dio dei *summa*, quando Giove non è «ottimo e massimo» ma è «cattivo» e «piccolo», ossia Vediovis, quando la regalità è rappresentata da Quirino il re figlio invece che da Marte il re padre. Marte, titolare di marzo, designa l'anno che si è fatto adulto. Probabilmente il suo nome deriva dalla stessa radice di *mas*, il termine con cui la lingua latina significava il maschio adulto.

3.2 Le calende

In questo giorno si compivano due importanti riti d'introduzione al nuovo anno: si rinnovava il fuoco del tempio di Vesta e si rinnovavano le corone d'alloro che contrassegnavano le antiche curie e le case del *rex sacrorum* e dei tre flamini maggiori, ossia il sacerdote di Giove (*flamen Dialis*), il sacerdote di Marte (*flamen Martialis*) e il sacerdote di Quirino (*flamen Quirinalis*)[3]. Il rinnovamento del fuoco di Vesta pone un problema: quando veniva spento? Può darsi che si trattasse di una operazione simultanea: si spegneva e si riaccendeva il fuoco nello stesso giorno; ma, dato che ci mancano notizie al riguardo, potremmo anche pensare che si fosse lasciato spegnere il fuoco alla fine del vecchio anno, cioè l'ultimo giorno di dicembre, per poi tenerlo spento durante gennaio e febbraio, i due mesi di preparazione all'avvento del nuovo anno. Sappiamo, invece, come veniva riacceso: una vestale trivellava una tavola ricavata dal legno di un albero fruttifero (*arbor felix*), finché ne scaturiva il fuoco che, poi, portava dentro il tempio in un crivello di bronzo[4].

La corona d'alloro era un contrassegno che metteva in connessione le curie, il *rex sacrorum* e i tre flamini maggiori. Quanto al tipo di connessione, diremmo che si trattava degli elementi fondamentali del più antico stato romano: l'ordinamento curiale, la regalità e la triade divina Giove-Marte-Quirino rappresentata dai tre flamini maggiori. Ad essi va aggiunto il fuoco di Vesta che, come le corone, veniva rinnovato in queste stesse calende di marzo. Erano elementi tanto fondamentali che non si poterono eliminare neppure dopo che l'ordinamento curiato è stato superato dall'ordinamento centuriato prima e tributo poi, la monarchia è stata rifiutata, e sull'arcaica triade Giove-Marte-Quirino ha preso il sopravvento la triade capitolina costituita da Giove Giunone e Minerva. Abbiamo avuto occasione di soffermarci sugli effetti di questo conservatorismo formale (ma anche funzionale) a proposito del *rex sacrorum*; ne avremo ancora l'occasione quando parleremo dei *comitia calata* tenuti in questo stesso mese di marzo; qui, a proposito delle calende, ci soffermeremo sulla ambigua attribuzio-

ne di questa giornata che poteva sembrare dedicata tanto a Marte quanto a Giunone.

Il calendario prenestino dice che è una festa di Marte (*feriae Marti*). Il calendario filocaliano porta l'annotazione N[atalis] M[artis]. Ma il prenestino aggiunge anche: «A Giunone Lucina dell'Esquilino, perché in questo giorno le fu dedicato dalle matrone il tempio che aveva votato la figlia o la moglie di Albino se avesse favorito nel parto lei stessa e il nascituro.» Anche il calendario precesareo di Anzio attribuisce la giornata a Giunone. Ora, quel che suscitava perplessità, non era tanto la presenza di Giunone, dato che a lei erano dedicate tutte le calende, quanto il fatto che la giornata risultasse una festa delle matrone, al punto da poter essere chiamata Matronalia[5]. Così accade che Ovidio chieda allo stesso Marte: «Dimmi perché ti festeggiano le matrone, mentre tu sei connesso con le attività virili»[6]; per poi offrire alcune spiegazioni possibili, almeno dal suo punto di vista: 1) tutto deriva dal ratto delle Sabine le quali, diventate spose dei Romani (e dunque *matronae*) s'interposero nella guerra che ne seguì (dunque nell'azione di Marte il dio guerriero) e la fecero cessare; anche Plutarco nella *Vita di Romolo* (21, 1) fa risalire la festa delle matrone alla parte da esse avuta nella cessazione delle ostilità tra Romani e Sabini e nella fusione dei due popoli; 2) le matrone festeggiano Marte perché vedono in lui la potenza generativa maschile[7]; 3) si tratta di una semplice coincidenza stagionale, in quanto con il mese di Marte ha inizio la primavera, la «stagione della fecondità» (*tempora fecunda*), e essere feconde costituisce l'aspirazione (*vota*) delle matrone e la loro «milizia» (far figli è per le donne ciò che per gli uomini è far la guerra, ossia agire nel segno di Marte); 4) in realtà le matrone non festeggiano Marte ma festeggiano Giunone Lucina, e questi festeggiamenti sono cominciati dopo l'erezione del tempio alla dea sull'Esquilino, la ricorrenza della cui dedica cade appunto alle calende di marzo[8].

Sembra un carosello di spunti più o meno poetici, ma così non è. Prendiamo per esempio l'equiparazione tra la «milizia» femminile (far figli) e la vera e propria milizia circoscritta ai maschi (far guerra); non è una invenzione ovidiana ma, come la comparazione insegna, è una ideologia diffusa in tutto il mondo, dando origine

spesso a interessanti esiti culturali. Pertanto, invece di scegliere arbitrariamente questo o quel petalo della rosa offerta da Ovidio, conviene considerare nel suo insieme tutta la rosa, tanto come prodotto di diacronia quanto come prodotto di sincronia.

Dal punto di vista diacronico giustificheremmo il culto matronale delle calende di Marte considerandolo, come si diceva sopra, un effetto del conservatorismo formale romano: Giunone che, almeno dall'erezione di un suo tempio all'Esquilino, viene ad occupare il giorno di Marte senza peraltro scalzare questo dio, parrebbe un episodio della serie di eventi che hanno portato la triade di cui Giunone fa parte (Giove-Giunone-Minerva) ad occupare il posto che, nella edificazione dello stato romano, aveva la triade di cui fa parte Marte (Giove-Marte-Quirino), senza peraltro portare alla sua eliminazione. Dal punto di vista sincronico parleremmo di una presa di coscienza della realtà femminile da contrapporre alla realtà maschile ma anche da conciliare con essa; donde, per esprimere questa presa di coscienza, si sono scelte le calende di marzo, in quanto giorno dedicato, come tutte le calende, a Giunone (rappresentante la realtà femminile), però di un mese certamente dedicato a Marte (rappresentante la realtà maschile). La realtà femminile presa in considerazione nel contesto delle calende di marzo è quella che caratterizza le donne sposate, cioè in Roma le matrone. Seguendo le indicazioni ovidiane ne coglieremo due aspetti: 1) con il matrimonio la donna congiunge due gruppi parentelari, quello da cui proviene e quello in cui viene accolta, e questo miticamente può essere espresso dalla congiunzione di Romani e Sabini con cui si è conclusa la guerra causata dal ratto delle Sabine; 2) per conseguire la maternità, ossia ciò che fa di una donna sposata una *matrona* (stando all'etimologia di questa parola), la donna ha bisogno del «maschio adulto» (*mas*, etimologicamente affine a *Mars*, il dio che comunque può ben rappresentare il maschio adulto e di cui Ovidio mette in rilievo la facoltà di procreare), nonché di quella che Ovidio chiama la «stagione feconda» e che ha appunto inizio col mese di Marte.

Qualche notizia, infine, sul culto di Giunone Lucina all'Esquilino. Plinio[9] ci dice che il tempio è stato dedicato nel 375 a.C.; ci fa

anche sapere che nella sua area esisteva ancora al suo tempo un loto che, secondo lui, doveva essere più vecchio del tempio stesso; addirittura da quel loto, che per Plinio diventa un «bosco» (*lucus*), Giunone avrebbe preso l'epiteto di Lucina. In realtà questo epiteto, a prescindere dal loto pliniano, potrebbe anche derivare da *lucus*, ma certo è che le donne che ricorrevano a Giunone Lucina lo facevano derivare da «luce», ossia dal «dare alla luce», poiché chiedevano alla dea di aiutarle nel parto. Ovidio[10] suggerisce la preghiera del caso: «Tu, Lucina, hai dato la luce a noi, tu da' ascolto alla preghiera della partoriente»; e aggiunge: «se una donna è incinta, che preghi con le chiome sciolte, perché lei dolcemente sciolga il suo parto». Il parto era inteso come lo scioglimento di un nodo, tant'è che, per ogni buon fine, era vietato accedere al tempio di Lucina portando addosso qualcosa di annodato[11]. Circa l'ubicazione del tempio, un'iscrizione[12] attesta che era situato nei pressi della odierna Piazza San Francesco di Paola.

Il quadro della festa matronale si completa con questa usanza: «Le signore [*matronae*] servivano la cena ai loro schiavi, come i signori [*domini*] in occasione dei Saturnali.»[13] Questo scambio di ruoli tra schiavi e padroni va inteso come un rito di rottura dell'ordine alla vigilia del nuovo anno; è un rito che, per contrasto, rende più evidente la susseguente restaurazione dell'ordine del nuovo anno in cui gli schiavi saranno di nuovo schiavi e i padroni padroni. Se ne parlerà ancora a proposito di un'altra festa di Giunone che aveva luogo alle none di luglio e naturalmente a proposito dei Saturnali di dicembre ricordati nel passo citato.

3.3 Feste di Marte e culto saliare

Attraverso frammenti di dati e notizie varie è forse possibile ricostruire un ciclo di feste di Marte connesso con l'azione cultuale dei sacerdoti Salii che si estendeva per buona parte del mese. Le giornate indicate dalle fonti sono:

1° marzo: detto «festa di Marte» dal calendario prenestino e «natale di Marte» dal calendario di Filocalo; l'azione dei Salii è attestata da Lido (*de mens.* 3, 22) il quale ci informa che in questo giorno era

«costume dei Romani rimuovere gli scudi (detti ancili)», il che significa che venivano presi dai Salii per la loro azione cultuale.

9 marzo: il calendario di Filocalo annota: «vengono rimossi gli ancili [*arma ancilia*]»; dunque i Salii sono ancora in azione.

14 marzo: il nome della festa è Equirria, ma il calendario vaticano annota: «festa di Marte».

19 marzo: la festa è detta Quinquatrus; il calendario vaticano annota anche per essa: «festa di Marte»; il calendario prenestino ci informa che in questo giorno «i Salii eseguono danze nel Comizio».

23 marzo: l'ultima «festa di Marte» indicata dai calendari (precisamente dal prenestino). Per Lido (4, 60) c'è anche una «rimozione degli ancili».

Non siamo certo disposti a giurare sulla rispondenza di questo schema ad un reale ciclo comprendente tutte e tutte insieme le giornate festive che in epoche e in calendari diversi sono state indicate per il culto di Marte e per l'azione dei Salii nel mese di marzo. Anzi stando alla varietà della nostra documentazione, dovremmo pensare il contrario. Quel che si può dire è che i Salii esplicavano una loro azione cultuale apparentemente dedicata a Marte, nel mese di questo dio, per un periodo compreso tra il 1° e il 23.

Salii (da *salire*, «danzare») significava «Danzatori». Essi costituivano un duplice sodalizio (*sodalitas*) sacerdotale: dodici Salii Palatini e dodici Salii Collini o Agonenses. I primi, che avevano il loro centro cultuale (curia) sul Palatino, erano considerati sacerdoti di Marte, mentre i secondi – ma non abbiamo nessuna testimonianza al riguardo – parrebbe di doverli assegnare a Quirino, dato che traevano nome dal Colle, come veniva chiamato, senza altre specificazioni, il Quirinale (detto anche Agonus; donde il nome dei Salii *Agonenses*). Una fonte dice che i Salii, senza distinzione, erano tutti «in tutela» della triade Giove-Marte-Quirino[14]. Né questa notizia, d'altra parte, contraddice la distinzione tra Salii di Marte e Salii di Quirino.

Abbiamo sufficientemente rilevato la funzionalità espressiva della scissione della regalità divina nelle figure distinte di Marte e Quirino, nonché l'integrazione della coppia padre-figlio nell'ar-

caica triade statuale, per poter accettare sia la distinzione dei Salii in marziali e quirinali e sia la loro comune azione nel nome di Giove, Marte e Quirino.

Molta importanza nelle cerimonie saliari avevano i cosiddetti *ancilia*; erano scudi oblunghi con un incavo su due lati contrapposti; probabilmente era questo doppio incavo a dare loro il nome[15]. Ovidio[16] ci fornisce un lungo racconto eziologico: Giove invia a Numa, facendolo cadere dal cielo, un ancile, quale pegno divino della potenza romana; Numa, per timore che venga rubato, ne fa fare altri 11 uguali al fabbro Mamurio, così che nessuno possa distinguere quello vero; li affida tutti e dodici ai Salii, da lui istituiti per l'occasione; insegna poi ai Salii i canti da eseguire armati di ancile; Mamurio chiede ed ottiene che alla fine del canto dei Salii venga fatto anche il suo nome. L'istituzione dei Salii Collini è invece attribuita dalla tradizione a un voto di Tullo Ostilio fatto per restaurare le sorti di una battaglia[17]. «Muovere gli ancili» era l'espressione tecnica o liturgica con cui si indicava il loro prelevamento, in occasione dei riti saliari, dal luogo dove erano gelosamente custoditi a cura del Flamen Dialis nella *Regia*.

Il culto saliare di marzo consisteva essenzialmente in un pellegrinaggio a tappe in determinati luoghi della città. I Salii percorrevano l'itinerario danzando e cantando inni sacri. Il loro costume cerimoniale[18] consisteva in una tunica ricamata (*picta*) su cui veniva indossata una corazza di bronzo; sulle spalle avevano un mantello militare (*trabea*) orlato con un striscia scarlatta, allacciato con una fibbia; in capo portavano una specie di tiara conica (*apex*); al fianco cingevano una spada; impugnavano con la sinistra l'ancile e con la destra «una lancia o un bastone o qualcosa del genere» (sono le parole di Dionigi d'Alicarnasso che, stranamente, pur avendo potuto accertare la cosa con i propri occhi, non ha saputo darci una descrizione esatta dello strumento); con questi «bastoni» i Salii percuotevano gli ancili durante la danza.

I Salii eseguivano le loro danze nel Foro, sul Campidoglio, nel Comizio, davanti a templi, «attorno agli altari» (*circum aras*)[19]. Erano danze di tipo guerresco che, agli occhi di Dionigi d'Alicarnasso, apparivano simili a quelle dei Cureti greci. Guidava il gruppo un

praesul (corifeo, capo-danza) il quale eseguiva per primo i passi prescritti che venivano poi imitati dagli altri. I termini tecnici per indicare l'esecuzione del corifeo e quella del coro erano *amptruare* e *redamptruare* (o *antruare* e *redantruare*)[20]. I canti saliari erano distinti in *axamenta* (da *axare*, nominare)[21] e *versus*: gli *axamenta* erano una specie di litanie in cui si nominavano tutti gli dèi o esseri mitici in generale, mentre i *versus* erano veri e propri inni agli dèi e prendevano il titolo dal dio a cui erano dedicati, «come Ianuli, Iunonii, Minervii».[22]

I canti saliari furono fissati per iscritto nel 4° sec. a.C. Sono composti in un lingua arcaica diventata pressoché incomprensibile per gli stessi Romani. Di essi ci sono giunti soltanto pochissimi frammenti. Ne diamo un esempio; è la ricostruzione di *versus Iovii*, accompagnata dalla traduzione in latino classico e in italiano, ad opera di G.B. Pighi[23]:

Quonne tonas	Cum tonas	Quando tuoni
Leucesie	Luceri	Signore della luce
Prai tet tremonti	Prae te tremunt	Davanti a te tremano
Quot ibei tet dinei	Quot ibi te di	Quanti dei nel cielo
Audiisont tonase	Audierunt tonare	T'udirono tuonare.

I luoghi dove i Salii nel loro pellegrinaggio si fermavano per far tappa erano detti *mansiones* (da *manere*, sostare). Qui essi passavano la notte, dopo aver consumato un lauto banchetto (si chiamavano per antonomasia saliari i pranzi sontuosi).

Viene spontaneo confrontare i Salii con i Luperci per la duplicità che caratterizza entrambi i sodalizi. Dal confronto risulta: le due sezioni saliari riproducono il rapporto tra Marte e Quirino, ossia di padre e figlio, mentre le due sezioni lupercali riproducono il rapporto tra due fratelli, Romolo e Remo; le rispettive denominazioni di sezione derivano per i Salii da due località (il Palatino e il Quirinale), mentre per i Luperci derivano da due *gentes* (*Fabii* e *Quintilii*). Diventa dunque difficile far coincidere le due duplicità anche se la figura di Romolo-Quirino parrebbe invitarci a farlo, in quanto elemento comune a tutte e due, in funzione distintiva: come Quirino distingue i Salii Collini e come Romolo distingue i Luperci Quintiliani. Ma su questa strada troviamo subito un ostacolo

insormontabile: a Romolo-Quirino non corrisponde un Remo-Marte che ci permetta il passaggio dai Luperci Fabiani (i compagni di Remo) ai Salii Palatini (o di Marte). Inoltre: il monte di Romolo, quello della città «romulea», è il Palatino, mentre i «suoi» Salii hanno il Quirinale come proprio centro cultuale; il monte di Remo è l'Aventino, dove egli avrebbe voluto fondare la sua città, e proprio in contrapposizione al Palatino, mentre quelli che, in un astratto allineamento, verrebbero ad essere i «suoi» Salii avevano il loro centro cultuale al Palatino. L'impressione è che Salii e Luperci, pur offrendo elementi atti a fondare un rapporto tra di loro, rappresentino due situazioni da differenziare e non da equiparare. Le due differenti situazioni sono quelle che denotano rispettivamente il mese di febbraio e il mese di marzo nei quali esse vengono ritualizzate.

In febbraio, alla vigilia dell'istaurazione dell'ordine del nuovo anno, non vige ancora la coppia Marte-Quirino, ma c'è spazio per il solo Quirino. Al posto della triade Giove-Marte-Quirino, rappresentante l'ordine romano (e nella cui tutela agiscono i Salii), troviamo in febbraio Fauno, il dio-luperco, rappresentante il disordine pre-romano, sotto la cui tutela, diremmo, agiscono i Luperci. Al posto della coppia padre-figlio che, quale simbolo della catena dinastica, assicurava la continuità dell'*imperium*, troviamo due gemelli che si contendono il potere, senza altra soluzione che l'eliminazione di uno dei due, dato che entrambi hanno gli stessi diritti di sangue e di età; non solo, ma nella situazione di febbraio, il futuro perdente, Remo, e i suoi Fabi, sembrano prevalere sul futuro fondatore di Roma e i suoi Quintili, tanto la *res* è ancora incerta. Al posto dei due colli, il Palatino e il Quirinale, che contraddistinguono le due sezioni dei Salii, e che risultano fondamentali nella struttura ideale della città romana, troviamo: un antro pre-urbano, il Lupercal, quale centro cultuale dei Luperci; due *gentes*, la Fabia e la Quintilia, che contraddistinguono le due sezioni del sodalizio lupercale senza alcun riferimento alla topografia sacrale dell'Urbe (le diremmo due *gentes* non ancora acquisite allo spazio romano, non ancora «cosmicizzate»).

Se poi il collegamento o il rapporto tra Salii e Luperci dovessimo

istituirlo, coerentemente a quanto si è detto a proposito dei Lupercalia di febbraio, facendo ricorso alla tipologia delle iniziazioni tribali, guarderemmo ai due sodalizi come a due gradi iniziatici corrispondenti a due momenti del farsi uomini: quando si acquistano gli attributi virili (è il momento dei «fauneschi» Luperci) e quando la virilità viene usata in funzione di un servizio militare (è il momento dei Salii «guerrieri»). In questa prospettiva contrapporremmo la virilità «nuda» dei Luperci alla virilità «vestita» dei Salii; la corsa sfrenata degli uni al procedere ritualizzato (la danza) degli altri; l'arma impropria dei Luperci, cioè la striscia di pelle caprina usata come frusta, e le armi proprie (scudo, lancia e corazza) dei Salii. Ora, però, si faccia attenzione: tutto ciò non deve essere fuorviante ai fini dell'intelligenza delle realtà romane. Se la tipologia iniziatica può servire per istituire un collegamento formale tra Luperci e Salii, non significa che essa spieghi, magari come sopravvivenze di precedenti iniziazioni tribali, questi due istituti sacerdotali dell'antica Roma. Ciò che spiega tanto i due sacerdozi romani quanto le varie forme d'iniziazione tribale dovunque rinvenute e rinvenibili, è l'idea di sottrarre alla natura il materiale umano (maschile) per acquisirlo alla cultura. Semmai diremmo che in Roma tale processo è stato ritualizzato mediante il culto lupercale che rilevava la virilità, quale realtà naturale da acquisire alla cultura, il culto saliare che conseguiva questo scopo trasformando la virilità in milizia: il tutto in concomitanza col farsi del nuovo anno che, nato in gennaio, adolescente in febbraio, diventava in marzo paragonabile a un giovane atto alle armi (sempre seguendo una plausibile antropomorfizzazione della annualità, peraltro rinvenibile come forma espressiva anche ai nostri giorni).

3.4 Equirria-Mamuralia (14 marzo)

Tutti i calendari danno il nome di Equirria a questa giornata; il calendario di Filocalo la chiama Mamuralia. Di questi secondi Equirria si è già parlato a proposito dei primi Equirria celebrati il 27 febbraio: due corse di carri che si tenevano l'una alla vigilia della comparsa del primo falcetto lunare, l'altra alla vigilia del ple-

nilunio, enfatizzando in tal modo la lunazione equinoziale. Parleremo ora di Mamurio Veturio che, secondo Filocalo, denominava la vigilia delle idi di marzo.

Varrone non riesce a vedere in Mamurio un personaggio, vuoi storico, vuoi mitico, vuoi divino. Per lui si tratta di una fantastica personificazione popolare – sul tipo della nostra Befana da Epifania – della chiusa di un canto dei Salii che diceva «mamuri veturi» e significava «vecchia memoria».[24] Però, tolto Varrone, tutte le fonti[25] si attengono alla tradizione che abbiamo riferito sopra, quella che fa di Mamurio il costruttore degli ancili ordinati da Numa e che pertanto viene ricordato nei canti saliari. Il tutto non basta a giustificare il nome di Mamuralia; vale a dire: tale nome si giustificherebbe soltanto se nella giornata così chiamata si fosse svolto un culto di Mamurio, ma non ci risulta niente al riguardo. Circa una azione eventualmente equiparabile a un culto, ci ragguaglia Giovanni Lido[26]: «si spingeva avanti un uomo avvolto in pelli di capra e lo si colpiva con bastoncini piuttosto lunghi chiamandolo Mamurio». Tuttavia ricordiamo intanto che non si trattava di un culto pubblico e poi che Giovanni Lido dice che la cosa avveniva alle idi di marzo e non alla sua vigilia, cioè nel giorno indicato come Mamuralia da Furio Filocalo. In questo Mamurio Veturio che, invece delle onoranze dovute al mitico costruttore degli ancili, riceve soltanto bastonate, gli studiosi han voluto vedere una rappresentazione a livello folclorico del vecchio anno che viene cacciato via per far posto all'anno nuovo[27].

3.5 Anna Perenna (15 marzo)

Alle idi di marzo, dice Ovidio, c'è l'allegra festa (*festum geniale*) di Anna Perenna, e poi ne dà la descrizione: una scampagnata sulle sponde del Tevere, dove si mangia, si beve, si danza, si canta e si fa all'amore[28]. Oltre a questo *festum geniale* che il calendario vaticano colloca al primo miglio della via Flaminia, «si sacrificava pubblicamente e privatamente ad Anna Perenna perché fosse concesso di passar bene l'anno [*ut commode liceat annare perennareque*]»[29]. Marziale[30] accenna al «sangue verginale» (*virgineo cruore*) di cui avrebbe

goduto un bosco sacro ad Anna Perenna situato tra la Flaminia e la Salaria (nei paraggi della odierna Villa Borghese).

Il nome deriva ad Anna Perenna dalla formula *annare et perennare* (o *perannare*); ma non si tratta certamente della personificazione di una formula. Nome e formula denotano un campo d'azione evidentemente connesso con l'inizio dell'anno. Ma a parte questa connessione, Anna Perenna, come essere cui si destinava un culto, resta nel vago; e tale era la situazione all'epoca di Ovidio, tant'è che egli cerca di colmare il vuoto di notizie con tre racconti (*fabulae*), in perfetto contrasto tra loro sia per i fatti narrati che per il carattere della narrazione.

Il primo racconto[31] è costruito su due elementi della saga di Enea, più lo status divino di Anna Perenna che doveva sembrare equiparabile a quello di una ninfa piuttosto che di una dea vera e propria. I due elementi della saga di Enea sono: Anna, la sorella di Didone, di cui Virgilio parla nel IV canto dell'*Eneide*; il fiume Numico (mai bene identificato) nel quale la leggenda[32] voleva che fosse scomparso Enea.

Anna, il nome semitico, probabilmente cartaginese[33], utilizzato da Virgilio veniva facilmente riscontrato nel nome romano nonostante la chiara derivazione di questo da *annus*. Ed ecco il racconto: esule da Cartagine occupata dai Numidi dopo la morte di Didone, in seguito a varie peregrinazioni Anna giunge nel Lazio, dove viene accolta da Enea; ma Lavinia, la moglie di Enea, è gelosa di lei, e ne prepara la morte; Anna fugge ancora una volta e scompare nel Numico; qui diventa una ninfa del fiume, e «dal fiume perenne [*amne perenne*]» *v*ien detta Anna Perenna.

Il secondo racconto[34] è meno romanzesco; lo diremmo annalistico. È costruito sul carattere popolaresco o «plebeo» della festa di Anna Perenna che induce a cercare la sua origine in un episodio della storia della plebe romana. L'episodio è quello della secessione della plebe a Monte Sacro (494 a. C.), nel quale viene inserita una vecchia di Boville (un suburbio che sorgeva dalle parti dell'odierna Frattocchie) di nome Anna; costei nutre con le sue focacce la plebe affamata, e allora, dopo la riconciliazione con i patrizi, le viene innalzata una statua a ricordare la sua *perennem opem* a favore

degli indigenti (*defectis*). La si direbbe una personificazione mitica dell'annona (*Anna* e *annona* derivano entrambi da *annus*), la cui funzione pubblica, a cura degli edili plebei, era appunto quella di assicurare il rifornimento e la distribuzione del grano agli abitanti della città. Ora, gli edili, oltre ad avere la *cura annonae*, erano strettamente connessi con il culto di Cerere sull'Aventino; in questo contesto credo che diventi significativa una invocazione a più divinità, riportata in una satira menippea di Varrone[35], che suona così: *te Anna ac Peranna, Panda Cela, te Pales, / Nerienes et Minerva, Fortuna ac Ceres*. Voglio dire: Anna, quale fornitrice di cibo, si trova bene insieme a Ceres, la dea del grano, tanto quanto la *cura annonae* si addiceva a quei magistrati plebei, gli edili, che sono stati in origine una specie di sacerdoti di Cerere. La produzione della formula varroniana, però, se volta a una migliore intelligenza di Anna Perenna mediante un suo inquadramento liturgico, ci costringe a non passare sotto silenzio il fatto che il testo parla di due divinità: Anna e Peranna. In realtà non è così: la congiunzione *ac* dice semplicemente che la stessa dea ha due nomi; questo trova conferma nella seconda dea che ha pure due nomi – Panda (= «colei che svela») e Cela («colei che vela») – e parrebbe una dea capace di rivelare il futuro e di tenerlo celato. Segue Pales che non ha un doppio nome: quando parleremo dei Parilia di aprile, vedremo come si possa parlare di due Pales, o di due aspetti di Pales. In coerenza con questo tipo di interpretazione dovremmo dire che anche Nerienes e Minerva, così come Fortuna e Ceres, dovrebbero considerarsi due aspetti di una medesima dea, anziché dee distinte. Sulla identificazione di Fortuna e Ceres, ad un certo livello della liturgia romana, parleremo a suo luogo, quando in aprile troveremo che, dopo due giorni dedicati a Fortuna Primigenia (il 10 e l'11) cominciavano subito i ludi dedicati a Cerere. Qui diciamo dell'altra coppia di nomi: Neriene e Minerva; questa duplice denominazione distingueva due aspetti di una medesima divinità; la qual cosa poteva essere intesa almeno in due modi: era Minerva in quanto vergine ed era Neriene (o Nerio) in quanto sposata con Marte[36]; era Minerva per i Romani ed era Neriene per i Sabini[37]. Certo è che quando si parlava di Minerva, si poteva al massimo

immaginare che Marte l'amasse, la desiderasse, ma non che conseguisse il suo intento; proprio di ciò parla il terzo racconto ovidiano. Ma prima di passare a questo, c'è un'altra questione ancora concernente il secondo racconto: perché Boville?

Aver dato Boville come paese natale all'Anna Perenna che ha nutrito la plebe romana doveva avere un senso preciso tanto per Ovidio quanto per i suoi lettori-ascoltatori. Noi glielo daremmo ricordando che Boville era la sede di un culto della gens Giulia, ossia della famiglia imperiale[38]. Insomma, suggeriremmo di completare così l'equiparazíone proposta sopra: Anna che fornisce cibo garantisce l'esistenza del popolo romano, come l'annona, come Cerere, e come – diciamo adesso – la gens Giulia nelle cui mani si son venuti a trovare i destini di Roma.

Il terzo racconto[39] dovrebbe spiegare perché in occasione della festa di Anna Perenna «le fanciulle cantino canzoni oscene; infatti si riuniscono per cantare di certi oltraggi al pudore [*probra*]». E così viene narrato un attentato al pudore di Minerva. Marte s'innamora di Minerva. Accosta Anna, «da poco diventata dea», e se la fa amica inserendo la sua sua festa nel proprio mese. Poi però le chiede un piacere: dovrebbe convincere Minerva a giacere con lui. Anna finge di avere avuto il consenso della dea e, coperta di veli, si fa trovare nel letto al posto di Minerva. Il dio viene beffato e il pudore di Minerva è salvo.

3.6 Gli Argei (16-17 marzo)

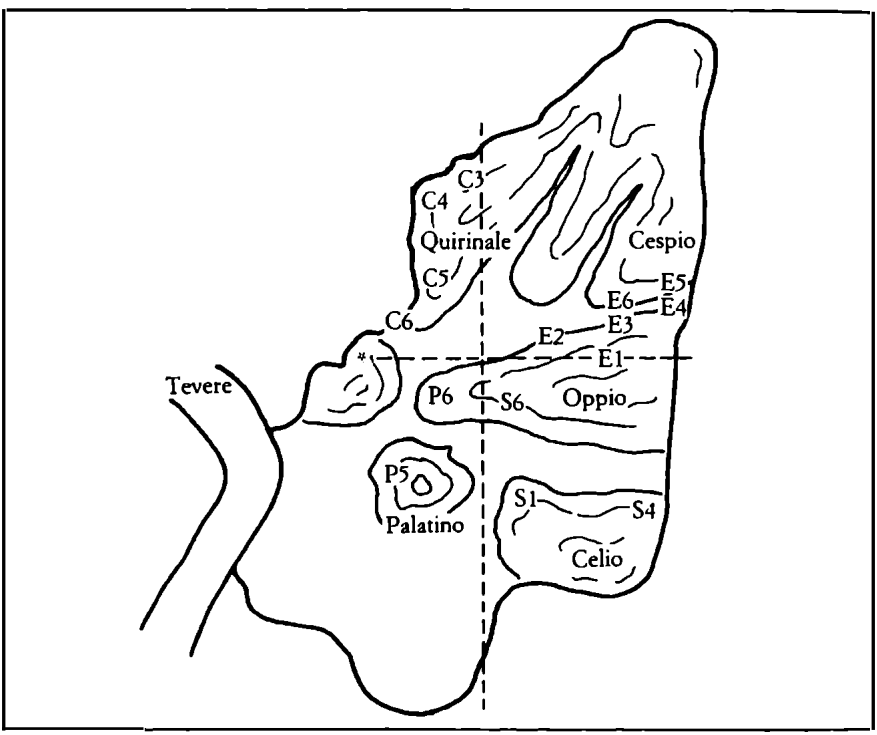
Il 16 e il 17 marzo «si va agli Argei»[40]. Si direbbe un pellegrinaggio popolare a quei sacrari «che i pontefici chiamano Argei», istituiti da Numa[41]. Ma il rito non era annotato in nessun calendario: si trattava dunque di una cerimonia rionale connessa con l'antico ordinamento curiato, sul tipo dei già visti Compitalia, Paganalia e Fornacalia. Non per questo, naturalmente, la escluderemmo dai *sacra publica*. Tutto sta a comprendere il punto di vista romano, così come nello specifico lo troviamo codificato in una astratta formula giuridica che riconosce il carattere di *sacra publica* a due tipi di celebrazioni, peraltro accuratamente distinti: il primo tipo è

costituito dai *sacra* eseguiti per la collettività (*pro populo*), il secondo da quelli eseguiti *pro montibus, pagis, curis, sacellis*[42]. Quando poi restituiamo una dimensione storica a questa formula giuridica, non abbiamo difficoltà a riconoscere: nei *sacra pro montibus*, una festa chiamata Septimontium della quale ci occuperemo parlando di dicembre; nei *sacra pro pagis* e in quelli *pro curis*, rispettivamente i Paganalia e i Fornacalia (la festa delle curie), di cui si è detto a suo luogo. Restano i *sacella*: questi «sacrari» sono – o potrebbero essere – appunto gli Argei.

Abbiamo notizia di una partecipazione della *flaminica*, la moglie del *flamen Dialis*, a queste visite agli Argei. Non sapremmo dire se questa partecipazione fosse richiesta dalla carica del marito o fosse soltanto a titolo personale, cioè in quanto abitante di un rione che aveva i propri Argei. Nel primo caso avremmo la soluzione di un problema che dovette affacciarsi quando, con la dissoluzione dell'ordinamento curiato, la gente cominciò a ignorare gli obblighi religiosi inerenti alla curia di appartenenza, e d'altra parte non si voleva che cadessero in disuso i vecchi culti; si sarebbe allora affidato alla *flaminica* l'incarico di compiere lei, al posto di quanti lo avrebbero dovuto fare, le visite agli Argei. In tal modo quella che in origine era la visita al proprio Argeo, sarebbe diventata la visita a tutti gli Argei da parte della *flaminica* (e di un eventuale corteo da essa guidato). Quel che di certo sappiamo è che la *flaminica* «quando andava agli Argei non si acconciava il capo né si pettinava i capelli»[43]. Si direbbero segni di lutto, quasi che andasse a visitare delle tombe. In effetti, secondo una tradizione, gli Argei erano così chiamati «perché in essi vi erano sepolti certi illustri uomini argivi».[44]

Nel 1° sec. a.C. non si sapeva più neppure il numero esatto degli Argei. Dionigi d'Alicarnasso dice che erano trenta,[45] mentre Varrone afferma che erano ventisette e poi ci fornisce la loro dislocazione da cui risulterebbero essere ventiquattro:[46] il primo ha certamente inventato il numero trenta (o altri l'ha inventato per lui) in adeguamento alle mitiche trenta curie che sarebbero state istituite da Romolo; il secondo ricava la dislocazione degli Argei da un vecchio testo che doveva essere conservato nell'archivio dei pontefici.

Secondo questo testo si avrebbero sei Argei per ciascuna delle quattro «regioni» della Città, dunque in totale ventiquattro Argei; tale cifra diventa significativa se comparata a quella dei Salii che, in totale, erano appunto ventiquattro. I Salii dividono la Città in due parti mediante un asse est-ovest rispetto al quale il Palatino (= i Salii Palatini) designa la zona meridionale e il Quirinale (= Salii Collini) designa la zona settentrionale; le «regioni» la dividono in quattro parti con l'aggiunta di un asse nord-sud all'asse est-ovest, così che la zona settentrionale risulta designata anche dall'Esquilino



Distribuzione approssimativa degli Argei noti: parrebbero denotare il nucleo più antico della Città. Le lettere indicano la regione: P = Palatina; S = Suburana; C = Collina; E = Esquilina. I numeri indicano il numero d'ordine per ogni regione così come ci è attestato da Varrone. Le due linee tratteggiate ortogonali segnano la quadripartizione ideale della Città. Possiamo immaginare che tali linee ideali siano state traguardate dall'*auguraculum* situato sull'Arx capitolina, qui indicata con un asterisco.

(regione Esquilina) oltre che dal Quirinale (regione Collina), e la zona meridionale anche dalla Subura (regione Suburana) oltre che dal Palatino (regione Palatina).

Il testo lacunoso di Varrone ci dà per la regione Palatina l'ubicazione di due soli Argei, designati rispettivamente come quinto e sesto: il Germalense che si trovava sul Germalo «presso la casa di Romolo» e il Veliense che si trova sulla Velia «presso il tempio degli Dei Penati». Per la regione Suburana ne restano indicati tre: uno sul Monte Celio designato come primo; uno, detto Caeriolense e designato come quarto, situato sulla strada che portava al Celio in una *tabernola* nelle vicinanze di un tempio di Minerva (*Minervium*); uno, designato come sesto, stava «sotto il Muro Terreo delle Carinae», vale a dire alle falde del colle Oppio (estremità occidentale del lato meridionale). Per la regione Collina ne restano indicati gli ultimi quattro: il terzo situato sul Quirinale «oltre il tempio di Quirino»; il quarto sul colle Salutare, «di fronte al sacrario di Apollo [*Apollinar*] dopo il tempio di Salute»; il quinto sul colle Muciale, «presso il tempio del dio Fidio, in un delubro dove suole stare l'edituo»; il sesto «alla sommità del vico Insteiano, presso un *auguraculum*». Infine, per la regione Esquilina, manca soltanto il secondo; il primo, il terzo e il quarto stavano sul Monte Oppio, rispettivamente «al di là del Lucus Facutalis, sulla strada a sinistra, lungo il muro», «sulla strada a destra dopo il Lucus Esquilinus in una *tabernola*», e, sempre sulla stessa strada, «in una cava di creta [*in figlinis*]»; il quinto e il sesto stavano sul Monte Cespio, rispettivamente «oltre il Lucus Poetelius» e «presso il tempio di Giunone Lucina, dove suole stare l'edituo». L'edituo, di cui si fa menzione anche a proposito del quinto Argeo della regione Collina, era il guardiano del tempio.

3.7 Liberalia-Agonalia (17 marzo)

Il Calendario precesareo porta il titolo di Liberalia. Altri calendari (Ceretano, Maffeiano, Vaticano, Verolano) aggiungono anche il titolo di Agonalia. Dice Varrone: «Si chiamano Liberalia perché per tutta la città in quel giorno siedono certe vecchie che in funzio-

ne di sacerdotesse di Libero, incoronate d'edera, sacrificano per i clienti con focacce [*libae*] e un focherello. Ma forse nei libri dei Salii Agonenses questo giorno viene invece chiamato Agonia.[47]» Secondo il giureconsulto Sabino Masurio, «il giorno dei Liberalia vien chiamato dai pontefici Agonium Martiale»[48]. Le note accanto al titolo della giornata parlano di un rito dedicato a Libero sul Campidoglio (Farnese) e di *circenses* (Filocalo e Polemio Silvio).

Questo era il giorno preferito e forse un tempo prescritto, per la vestizione della toga virile, detta anche libera. Si trattava del rito che segnava il passaggio dei maschi all'età adulta, quando, a sedici anni compiuti, lasciavano la veste infantile (una toga orlata di rosso) e un medaglione apotropaico (*bulla*) che si portava al collo, e cominciavano a vestirsi da uomini. L'occasione era solennizzata con un sacrificio sul Campidoglio (a Libero, si direbbe stando all'annotazione del calendario farnese) e con un banchetto. Va notato che la toga infantile era detta *pretexta,* portava cioè lo stesso nome (ed era ugualmente orlata di rosso) della toga riservata ai supremi magistrati e che significava la regalità. La cosa è stata interpretata come se il rosso della veste proteggesse altrettanto adeguatamente i compiti magistratuali (già regali) e il periodo infantile del futuro cittadino, il quale, divenuto cittadino, sarà protetto dai *iura* che lo stato romano gli attribuiva e garantiva. Stando così le cose, proseguiremmo l'equiparazione dicendo che i magistrati (come i re d'un tempo) avevano bisogno del «rosso» perché erano fuori dello stato, per esserne al di sopra.

Ma, a parte queste illazioni, un fatto è certo: con la vestizione della toga virile, il giovane diventava cittadino romano; come tale era iscritto nell'anagrafe tenuta dai tribuni, e, pur restando nella *patria potestas*, acquisiva il diritto di contrarre obblighi, di ammogliarsi, e, se era sotto tutela, di disporre liberamente del suo patrimonio e di fare testamento.

I problemi che questa festa ha posto agli studiosi sono stati, secondo una vecchia e tenace consuetudine, quelli dell'originario: era in origine una festa di Marte o una festa di Libero? Libero era una originaria divinità romana, poi identificata con il greco Dioniso, oppure è la denominazione latina del Dioniso greco? la festa pren-

de il nome dal dio Libero o dalla vestizione della toga libera? Naturalmente sono domande destinate a restare senza risposta, o si risponde ad esse con vaghe congetture. Un modo diverso di guardare alle realtà romane è quello di conformarsi alla situazione attestata dalle fonti; nello specifico: i Romani avevano un dio di nome Libero che, per loro, corrispondeva al greco Dioniso-Bacco; questo dio era festeggiato il 17 marzo, e in un giorno in cui si compiva un rito in onore di Marte (l'*agonium Martiale*); ma questo rito riguardava i pontefici, non il popolo che festeggiava a suo modo Libero acquistando le *libae* per la strada; in questa stessa occasione i figli (che i romani chiamavano *liberi*) maschi vestivano la *toga libera* e diventavano cittadini. Ora, il vero problema per un Romano poteva essere: perché si diventava cittadini proprio nel giorno dedicato a Dioniso-Bacco che non aveva niente di «civico»[49]? E il Romano che era a conoscenza delle cose greche si sarebbe anche chiesto perché proprio nel giorno di Dioniso, che i Greci immaginavano vestito da donna, i giovani romani cominciavano a vestirsi da uomini? Il fatto sta che questi sono proprio i problemi di Ovidio, il quale si domanda perché «nel giorno sacro a Bacco si conferisca ai giovinetti la toga libera»; e si risponde: 1) per l'aspetto del dio che è adolescente, a mezzo tra il *puer* e il *iuvenis;* 2) perché è invocato come Libero Padre (*Liber pater*) e allora i padri romani gli raccomandano i propri figli; 3) perché il nome del dio significa la libertà di cui cominceranno a godere i giovani giunti all'età giusta; 4) perché un tempo si celebravano certi ludi nel giorno di Libero, per. assistere ai quali si radunava gran folla dalla campagna circostante, e allora si aveva una migliore opportunità di rendere noti i neo-cittadini[50]. È possibile unificare e rendere significative (per noi!) queste spiegazioni così disparate e così banali (sempre per il nostro modo di vedere, e non per come vedeva le cose Ovidio, cioè un antico romano colto e provvisto della sensibilità di un poeta)? Il tema unificatore è chiaramente quello della libertà, quale conquista culturale della *civitas* romana. Non è semplicemente la libertà contrapposta alla schiavitù; in tal senso non si tratterebbe di un concetto esclusivo dei Romani, e comunque va ricordato che, sempre in tal senso a Roma i figli erano già detti *liberi*, prima di indos-

sare la *toga libera*, con l'idea di distinguerli dagli schiavi della famiglia. È invece la libertà del cittadino con pieni diritti nei confronti di ogni autorità che non sia stata da lui stesso conferita. È la libertà repubblicana: quella che, storicamente o simbolicamente, i Romani hanno conseguito con la cacciata dei re, trasformandosi da sudditi in cittadini; quella che ha svincolato i *priui* dalla sudditanza al *fanum*, diremmo ricordando quanto si è detto a proposito dei Fornacalia di febbraio; quella che con l'abbattimento del gentilizio ordinamento curiale ha conquistato la plebe romana insieme ad ogni altra prerogativa patrizia. È insomma la libertà che si otteneva a diciassette anni quando si passava dalla condizione di (già) *liberi* a quella di *cives*. Il dio Libero che, a livello divino riproduceva l'istituto romano della libertà, era ad un tempo l'adolescente che entrava a far parte della *civitas*, e il padre che tale ingresso promuoveva. La sua festa era interpretrabile come l'occasione migliore di un'adunanza di popolo a cui poter mostrare il novizio (*ut tironem celebrare frequentia posset*, dice Ovidio); infatti l'esercizio repubblicano della libertà richiedeva una sua «pubblicazione».

Del concetto patrizio di libertà repubblicana si appropriarono i plebei quando, dopo una lunga lotta, ottennero la parità di diritti, quando cioè i diritti di sangue (*iura gentium*, *iura sanguinis*) cedettero ai diritti civili (*iura civilia*). In questo quadro si fa comprensibile anche il documentato appropriamento di Libero da parte dei plebei. Sappiamo infatti che il dio fu incluso in una triade (Cerere-Libero-Libera) venerata in un tempio sull'Aventino che fu il centro religioso e politico della lotta condotta dall'organizzazione plebea contro le resistenze patrizie. Di questa triade, che si contrapponeva tanto alla triade arcaica Giove-Marte-Quirino quanto alla più recente triade capitolina (Giove-Giunone-Minerva), diremo a proposito dei Cerialia di aprile. Qui constatiamo che l'appropriamento plebeo di Libero viene rilevato da Ovidio quando ci dice: i ludi che un tempo si eseguivano nel giorno dei Liberalia per il dio Libero, adesso sono stati trasferiti al giorno dei Cerialia, dove si sono fusi con quelli della dea Cerere a cui i Cerialia sono dedicati[51].

3.8 Quinquatrus (19 marzo)

Il nome di questo giorno è composto da *quinque* (cinque) e *ater* (scuro) e significa «il quinto giorno scuro». Per giorni scuri s'intendevano quelli che seguivano il plenilunio, in quanto caratterizzati dalla luna calante e dunque da notti che si facevano sempre più buie. Gli autori che ci forniscono questa spiegazione[52] lasciano intendere che un tempo tutti i giorni posteriori alle idi venivano contati progressivamente, e non regressivamente come quelli anteriori; ci danno poi anche esempi di questa titolazione: *triatrus*, *sexatrus*, *septimatrus*, *decimatrus*, rispettivamente per il terzo, il sesto, il settimo, il decimo giorno dopo le idi. È facile pensare che la scomparsa della numerazione progressiva sia dovuta ad una esigenza di omogeneità che avrebbe esteso il conto regressivo anche ai giorni di luna calante. Ma intanto la stessa numerazione regressiva dei giorni va motivata, essendo di per sé tutt'altro che ovvia, almeno per noi che numeriamo progressivamente i giorni del mese; poi questa stessa motivazione deve spiegare perché i giorni posteriori alle idi hanno potuto avere un trattamento diverso, cioè una numerazione progressiva simile alla nostra; infine va ricercata la circostanza che ha reso possibile o opportuno l'adeguamento dei giorni che seguivano le idi a quelli che le precedevano.

La numerazione regressiva, o a ritroso, dipende dal modo romano di ricognizione del mese, a cui si è fatto cenno a proposito del Regifugium del 24 febbraio. Quando spuntava la luna nuova si dava inizio al mese e si fissavano i termini della lunazione: le none (il primo quarto) e le idi (il plenilunio). Con riferimento a questi due traguardi il tempo era misurato dai giorni che occorrevano per raggiungerli, così che ogni giorno aveva un numero d'ordine sempre decrescente man mano che ci si avvicinava alle none e poi si ricominciava daccapo e altrettanto accadeva per l'avvicinamento alle idi; donde la datazione romana: *die sexto, quinto, quarto*, etc. *ante Nonas*, per dire il 2, il 3, il 4, etc., dei mesi in cui le none cadevano il 7; *die octavo, septimo, sexto*, etc., *ante Idus*, per dire l'8, il 9, il 10, etc. dei mesi in cui le idi cadevano il 15. Dopo di che non c'erano più traguardi fissati in anticipo, dato che per cominciare il

prossimo mese-lunazione si doveva aspettare che spuntasse il primo falcetto della luna nuova. Dunque non si potevano contare i giorni nello stesso modo con cui si contavano quelli che precedevano le none e le idi, e per essi si adottava il computo progressivo, ossia in questa seconda parte del mese il tempo veniva misurato col numero delle giornate che trascorrevano a partire dalle idi. Poi la logica di questo sistema venne parzialmente sconvolta con l'adozione del computo regressivo anche per la seconda parte del mese. Si fissò anche per questa seconda parte un traguardo anticipato, un traguardo illogico ma possibile pur di trascendere dal sistema originario ad un altro sistema. Per il nuovo computo furono prese le calende del mese seguente come punto di arrivo, così che, per esempio, i giorni 16, 17, 18, etc., di marzo diventarono il 17°, il 16°, il 15°, etc., «prima delle calende di aprile» (in pratica questi giorni, pur trovandosi in marzo, sono denominati dal mese di aprile).

Può sembrare una modesta rivoluzione calendariale, ma non va sottovalutata. L'astratta esigenza di omologazione non sarebbe bastata a promuoverla e, comunque, non la si sarebbe potuta realizzare senza una anticipazione delle calende, ossia senza che le calende di ogni mese fossero fissate in anticipo all'inizio dell'anno, magari a partire dalle calende di marzo che, come si è detto, correggevano la discrepanza che nella serie di 12 mesi si produce tra le lunazioni effettive e quelle misurate in giorni. Dunque il vero fatto nuovo, la vera rivoluzione non consiste nell'estensione del computo regressivo alla seconda parte del mese, ma è la registrazione anticipata delle calende, e soprattutto la loro «pubblicazione». La «pubblicazione» è in effetti il fattore che ci permette di correlare il tutto a una tendenza distintiva della cultura romana, in cui il rifiuto del regno ha portato alla costituzione di una *res publica*, come a dire la «pubblicazione» di una *res* che prima era regale.

Stiamo parlando di «pubblicazione» sia nel termini romani di una *pubblicatio* = confisca, sia nei nostri termini di una comunicazione o informazione fornita al pubblico. Si tratta, infatti, dell'appropriamento, e dunque confisca, da parte del popolo di certe prerogative regali tra cui anche la conoscenza di norme procedurali (riti)

che si volle rendere di pubblico dominio. Tale era l'importanza civile riconosciuta a questo processo che lo si immaginò cominciare sin dall'epoca monarchica, ossia per iniziativa di un re, Anco Marzio, il quale «diede ordine al pontefice di esporre in pubblico su di un albo» i *sacra publica* istituiti da Numa ed estratti dai «libri regali» (*ex commentariis regis*)[53]. La proiezione in età monarchica di una idea repubblicana aveva il valore di una fondazione mitica, capace cioè di riscattare quella specie di sacrilegio che poteva essere sentito nella divulgazione di una materia segreta, attribuendo l'azione ad un personaggio posto al di là del bene e del male.

Passiamo dal mito alla storia, da un evento mitico alla circostanza storica. Al posto di Anco Marzio mettiamo il *rex sacrorum* con le sue prerogative istituzionali ai fini della ricognizione delle mensilità e della proclamazione delle feste. Al posto del pontefice a cui Anco Marzio ordina di pubblicare i *sacra* contenuti nei libri regi, mettiamo l'azione istituzionale dei pontefici ai fini della registrazione del tempo, sia lineare (mediante la compilazione di annali) e sia ciclico (mediante l'elaborazione di un calendario). Diamo infine una forma credibile all'elenco dei *sacra publica* sottratto ai libri regi e consegnato al popolo: se ordinato secondo i tempi di esecuzione – e non abbiamo gli elementi per supporre un ordine diverso – ecco che questo elenco diventa un calendario festivo. Ora si tratta di riscontrare nella storia l'impulso ad una pubblicazione del calendario, che il mito ci passa come l'ordine di un re. Bene, tale riscontro può essere sommariamente fissato in una azione intesa a sottrarre all'arbitrio dei pontefici la materia calendariale, a partire almeno da una *lex Acilia* del 191 a.C. per concludersi con la riforma definitiva di Giulio Cesare.

La digressione ci spiega come il termine *quinquatrus* che prima designava per ogni mese il quinto giorno dopo le idi sia diventato il nome proprio[54] del quinto giorno successivo alle sole idi di marzo. O meglio: ce ne spiega la possibilità, ma non la necessità. Per la necessità dovremmo ricorrere ad una congettura. La serie delle feste marziali contraddistinte dall'azione dei Salii è composta da due che hanno un nome proprio (i già visti Equirria del 14 e il Tubilustrium del 23, di cui parleremo a suo luogo) e da altre due

che sono designate dalla sola data (le calende e il *dies septimus ante Idus*); ora, la festa restante, quella del 19, può, quanto al nome che la designa, essere assimilata a queste ultime due, e se per essa si è conservata l'antica datazione di *dies quinquatrus* anziché la nuova di *dies XIV ante Kalendas Apriles*, ciò sta a significare uno scrupoloso rispetto per la denominazione delle feste saliari, del tutto indipendente dalle profane innovazioni calendariali.

Ma ci furono anche innovazioni di carattere religioso: al culto di Marte si affiancò un culto di Minerva. Il calendario precesareo dedica «a Minerva» le Quinquatrus; così pure il farnese; mentre il vaticano annota: «festa di Marte». Il prenestino porta la seguente annotazione: «Giorno degli artefici, poiché in questo giorno fu dedicato a Minerva il tempio sull'Aventino. I Salii eseguono danze rituali [*faciunt saltu*] nel Comizio alla presenza dei pontefici e dei *tribuni Celerum*.» L'autore di questo commento sembra congetturare che il culto di Minerva si sia affiancato a quello marziale dei Salii, a partire dall'erezione di un suo tempio, che una tradizione[55] dava per esistente già all'epoca della seconda guerra punica. A parte la questione del natale di questo tempio che altre fonti[56] fanno commemorare il 19 giugno invece che il 19 marzo, resta la tesi di un «prima» dedicato a Marte e di un «dopo» in cui a Marte si aggiunge Minerva. Nel formularla l'autore segue lo stesso schema che ha usato per le calende di questo mese in cui al culto di Marte si affianca quello di Giunone: le considera una festa di Marte ma dice che sono diventate una festa di Giunone a partire dalla erezione di un suo tempio sull'Esquilino. È in sostanza la stessa nostra tesi, avanzata proprio a proposito delle calende di marzo: una divinità della triade capitolina (Giunone alle calende e Minerva alle Quinquatrus) viene ad invadere il campo d'azione di Marte, ossia di una divinità della triade arcaica pre-capitolina. Non dobbiamo intendere questa invasione nei termini di una giustapposizione, né in quelli di una nuova religione che oscura la vecchia conservando alcuni tratti di questa come inerti sopravvivenze. Intanto anche l'eventuale conservatorismo formale fa parte (attiva, creativa, e non inerte) della mentalità religiosa romana; poi è più corretto limitarsi a constatare che Roma, ad un certo momento della sua

storia, ebbe bisogno tanto della triade Giove-Marte-Quirino quanto della triade Giove-Giunone-Minerva, e dunque non deve sorprendere che in certe giornate festive a un dio della triade arcaica sia in qualche modo connessa una dea della triade capitolina. Come non ci sorprende il fatto che i Salii, i quali erano «in tutela» della triade Giove-Marte-Quirino, cantassero inni a Giunone e a Minerva (*versus Iunonii*, *versus Minervii*).

In fondo, il vero problema è: che cosa avevano a che fare con Marte dee come Giunone e Minerva? Circa la connessione Marte-Giunone si è detto qualcosa a proposito delle calende di questo mese seguendo la falsariga delle proposte di Ovidio. Ma per le Quinquatrus non possiamo più utilizzare Ovidio, dato che questi dà per scontato che si tratti di una festa di Minerva e non di Marte. Forse allo scopo occorre fare il punto su quanto sappiamo di questa dea che, in quanto identificata dalle fonti con la greca Atena, sembra negarsi alla ricognizione di una sua sostanza romana.

3.9 Minerva

Minerva se non è greca (come quando è identificata con Atena) è etrusca; oppure: è l'Atena greca mediata ai Romani dagli Etruschi. Presso a poco in questi termini è l'opinione comune che orienta gli studi antichistici. È un'opinione fondata sul fatto che per i soli Etruschi in ambiente italico ci è attestata la presenza della dea in immagini e iscrizioni (*Menrva* o *Menrfa*), ad eccezione dei Falisci di Faleri (od. Civita Castellana) la cui Minerva fu introdotta in Roma con il titolo di *Capta* («Catturata») dopo la conquista e la distruzione di Faleri (241 a.C.); ma i Falisci si presentano essi stessi «etruschizzati» per quel che sappiamo della loro cultura. Si dirà che la dea doveva esser ben romana quando fu assunta a costituire la triade capitolina insieme a Giove e a Giunone. Tuttavia anche l'istituzione di questa triade, con l'erezione sul Campidoglio del tempio a Giove Ottimo e Massimo che la ospitava, è tradizionalmente riferita alla dinastia etrusca dei Tarquinii. Ora, questo tipo di discorsi si fa quando si cerca nelle origini più remote la sostanza di divinita vive e operanti in epoca storica ben documentata. Sono

discorsi che possiamo tranquillamente trascurare, se il nostro problema è la realtà romana di Minerva, quali che siano le sue origini.

Quando si tratta della religione romana è quasi sempre necessario distinguere tra culto pubblico e culto privato. Nel caso di Minerva lo è. Dal culto pubblico emerge una Minerva che insieme a Giove e a Giunone è chiamata a «rappresentare» lo stato romano. Dal culto privato emerge una Minerva protettrice degli artefici, degli scolari, degli scrittori, etc., in una parola, delle *artes*, sia in senso di mestieri e sia nel senso di quelle che, da Cicerone in poi, vengono chiamate arti liberali. Stando così le cose, si porrebbe la questione del rapporto tra la funzione pubblica e quella privata di Minerva.

Notiamo subito che è una questione tutta nostra; vale a dire: gli antichi non se la sono posta, stando almeno alle fonti che non ce ne danno mai una impostazione esplicita. Implicitamente, cioè in quanto la sua soluzione implica a monte un problema, Varrone[57] potrebbe fare al caso nostro. Il problema primario di Varrone è di dare una dimensione cosmica alla triade capitolina, giustificando così la sua adozione in funzione del «microcosmo» romano; in tal senso identifica Giove con il Cielo e Giunone con la Terra. Poi, però, sorge un problema secondario: come dare una dimensione cosmica a Minerva che lui conosce quale protettrice delle *artes*? Questo problema secondario tradotto nei nostri termini, diventa: che relazione c'è tra la Minerva statuale e quella degli *artifices*? La soluzione varroniana ricorre alla filosofia platonica: Minerva è l'«idea» (*exemplum*) che dà forma a quanto trae vita dal Cielo e dalla Terra.

La formula varroniana, apparentemente un *pastiche* di naturalismo e idealismo, in realtà rivela una precisa dialettica tra natura e cultura. In relazione-contrapposizione a Giove e a Giunone, Minerva si ascrive decisamente al polo della cultura. La dea è cultura sia che svolga la sua azione nel campo delle *artes* le quali distinguono il civile dall'incivile-naturale, e sia che la svolga in funzione dello stato romano visto nella sua capacità di rendere culturalmente *cives* gli uomini naturali. Può darsi che il modello di una simile figura divina sia greco o etrusco o greco con la mediazione etrusca. Può

darsi che si tratti dell'Atena greca, come diremmo confrontando la funzione poliade di questa con la funzione civica di Minerva (ma tra le due funzioni c'è tutta la differenza che corre tra la *polis* greca e la *civitas* romana). Può darsi che, stando al nome probabilmente derivato dalla stessa radice di *mens*, *memoria*, *memini*, etc.,[58] si tratti della greca Mnemosyne (Memoria) o piuttosto di Metis (del resto madre di Atena, secondo il mito greco). Il fatto sta che la Minerva che conosciamo è certamente romana e, comunque, perfettamente integrata nella cultura romana. Essa siede stabilmente accanto a Giove e, potremmo dire, lo aiuta a regnare.

Quanto al regnare di Giove in regime repubblicano, aggiungeremmo che proprio in ragione di questa aporia si costituì o si utilizzò la triade capitolina che includeva Minerva. Lasciando per il momento ogni questione connessa con la costituzione della triade capitolina, guardiamo alla sua utilizzazione storica in funzione dell'esercizio del potere (l'*imperium*). Giove resta sempre nel ruolo di sovrano universale che aveva nella triade pre-capitolina, ma ora, senza l'inevitabile confronto con la coppia Marte-Quirino che, come si è detto, definiva la regalità romana, esso assume su di sé anche lo specifico romano, come se l'universo si identificasse con Roma. Da questo punto di vista – che tratteremo in dettaglio a suo luogo – avvertiamo che Giove si romanizza, ma al tempo stesso si romanizza l'idea di un *imperium* non più «naturalmente» trasmesso da padre in figlio (come ricordava la coppia Marte-Quirino), ma ora «culturalmente» attribuito a chi abbia la capacità di usarlo in funzione civica. Diciamo pure che Giove era il detentore dell'*imperium*; accanto a lui Minerva, mediatrice del passaggio dalla natura alla cultura (qui dal gentilizio al civico), rappresentava la funzione mentale (*mens*, *memoria*)[59] per cui mezzo si considerava il temporaneo affidamento dell'*imperium* ai magistrati romani.

Questa Minerva è dunque necessaria all'esercizio della sovranità, o dell'*imperium*. La dea aiuta perciò Giove, il dio-re dell'universo assunto a regnare su Roma identificata con l'universo, ma aiuta anche Marte il dio che, come si è detto, è «la rappresentazione divina della regalità»; non ci deve stupire, quindi, se la troviamo venerata nel mese di Marte. L'aiuto di Minerva a Marte è un tema

svolto dall'arte figurativa etrusca: ce ne resta la rappresentazione su due specchi e in una cista[60]. Nella cista Marte, indicato col suo nome latino Mars, appare in figura di giovanetto con elmo, scudo e lancia; Minerva (precisamente *Menerva* come si legge nella scritta che la designa) lo sta lavando tenendolo sull'orlo di un orcio pieno di acqua bollente.

Infine, questa Minerva, che non è certo un'intrusa nel mese di marzo, non lo è nemmeno nella giornata delle Quinquatrus dedicata al culto saliare. Si ricordi, al riguardo, quel che si è detto sui Salii: essi interpretavano col rito il passaggio da una virilità naturale (interpretata il mese prima dai Luperci) alla virilità culturalmente indirizzata e trasformata in milizia. Ora, in questo intervento della cultura sulla natura è più che giustificata l'interferenza di Minerva, la «dea-cultura». Tant'è che proprio la connessione tra Minerva e i Salii ci spingerebbe a isolare, nella lunga lista di attribuzioni alla dea fornitaci da Ovidio a proposito delle Quinquatrus, i due versi[61] con cui il Poeta incita i fanciulli e le fanciulle a pregare Minerva perché «chi la pregherà diventerà dotto». Infatti in questo caso la dea, più che come generica protettrice delle *artes* (quale risulta dalle altre attribuzioni ovidiane), si rivela funzionale nei riguardi dei giovani che, con l'istruzione scolastica, realizzano il passaggio dalla condizione naturale di incolti a quella di partecipi della cultura.

3.10 Tubilustrium (23 marzo)

La festa prende il nome da una purificazione (*lustratio*) di trombe liturgiche (*sacrorum tubae*; *tubi quibus in sacris utuntur*; *tubae quos tubos appellant*) mediante il sacrificio di un'agnella nell'Atrio Sutorio[62]. Sappiamo che l'Atrio Sutorio si trovava nel Palatino, ma non ne conosciamo l'esatta ubicazione. Quanto alle trombe possiamo immaginare che servissero nella esecuzione dei riti saliari, dato che questa giornata è l'ultima dedicata al culto dei Salii.

Secondo Ovidio il sacrificio dell'agnella veniva fatto in onore di Minerva[63]. Però Giovanni Lido dice che il sacrificio (*timai*) era rivolto a Marte e a Neriene[64]. Ovidio interpreta il nome Quinquatrus

come indicante il periodo di cinque giorni che comincia con le Quinquatrus e termina con il Tubilustrium; per lui si tratta di cinque giornate dedicate a Minerva, quindi non ha nessun dubbio che a questa dea sia dedicato il sacrificio dell'agnella. Pur sbagliando nell'interpretazione del termine *quinquatrus*, Ovidio ci attesta un collegamento tra Quinquatrus e Tubilustrium; Lido ci permette di precisarlo: in entrambe le giornate agivano i Salii (di questa azione al 23 marzo è lui l'unica fonte) e a livello divino si stabiliva un rapporto tra Marte e Minerva, tra Marte e Neriene, infine tra Minerva e Neriene. Si è già accennato a questo rapporto quando si è parlato di Anna Perenna; lo abbiamo proposto nei seguenti termini: Minerva e Neriene sono due nomi di una stessa divinità che compare come «compagna» di Marte. Ci soffermeremo ora su due questioni: la doppia denominazione e la peculiarità di Neriene confrontata con la peculiarità di Minerva, a livello di funzioni «regali».

Cominciamo con lo sfumare l'idea di una stessa divinità dai due nomi. Non necessariamente, né in ogni contesto, si impone, come un fatto oggettivo, un simile idea. Il fatto oggettivo è semplicemente questo: Marte, per esercitare la sua funzione divina ha bisogno di una «compagna» che a volte è indicata come Minerva, a volte come Neriene e a volte come Minerva-Neriene; potrebbe trattarsi tanto di una stessa dea quanto di due dee diverse, giacché l'identificazione concerne non due figure divine, ma lo status di «compagna» di Marte. Se dal fatto oggettivo passiamo alle interpretazioni soggettive, ecco che il certo diventa incerto; ciò in quanto le interpretazioni soggettive, sia quelle di noi moderni sia quelle delle fonti antiche, sono condizionate dalla concezione greca delle divinità che sono espresse fondamentalmente come figure mitiche, ossia come personaggi definiti o abbastanza agevolmente definibili; ma, dovendo trattare di una religione demitizzata come la romana, il ricorso al «personaggio» anziché orientarci, ci disorienta. Per restare alle fonti antiche, prendiamo ad esempio Giovanni Lido citato sopra: egli ci dice che Neriene è un nome sabino con cui si poteva intendere o Venere o Minerva; ora, vista la enorme differenza che corre tra il «personaggio» Venere e il «personaggio»

Minerva, specialmente poi tra i rispettivi modelli greci, Afrodite e Atena, che hanno certamente contribuito a trasformare in «personaggi» le due divinità romane, la notizia fornitaci da Lido serve solo a complicarci le cose, anziché a chiarirle. Non si capisce perché mai spunti fuori anche Venere; o lo si capisce, o almeno lo si giustifica, ricordando che il mito greco raccontava una storia d'amore tra Ares (il dio a cui venne assimilato il Marte romano) e Afrodite (la dea a cui venne assimilata la Venere romana)[65].

Non abbiamo difficoltà ad ammettere che Neriene fosse una voce sabina, ma neppure questo serve a molto, quando si tratta di decidere sulla doppia denominazione. Voglio dire: non certifica che una medesima dea avesse due nomi, perché i Romani la chiamavano in un modo e i Sabini in un altro. Intanto la dea di cui stiamo parlando era certamente romana, quali che fossero le origini del suo nome, e poi sarebbe bene che si sfuggisse alla tentazione, ricorrente nei nostri studi, di spiegare, acriticamente, ogni duplicità chiamando in causa i Sabini, come tante volte si è fatto, ad esempio, per spiegare la duplicità del sodalizio saliare, attribuendo ai Romani i Salii Palatini e ai Sabini i Salii Collini. Correttamente dovremmo limitare la «sabinità» di Neriene al suo nome, senza cercare di estenderla alla sua figura divina. In altre parole, dovremmo limitarci ad accertare se la parola sabina *neriene* significasse in un contesto «marziale» qualcosa per cui i Romani avrebbero ritenuto utile inserirla nel loro lessico religioso.

Giovanni Lido, nel passo citato sopra, afferma che *neriene* (ma lui dice *nerine*) significa *andrìa*, cioè virilità, coraggio, etc., dato che «i Sabini chiamano *néronas* gli *andreìous*», cioè gli uomini virili, coraggiosi, etc. Bene, diciamo che senza dubbio l'*andrìa*, o la *neriene* che un Greco poteva intendere come *andrìa*, *si* trova al suo posto in un contesto «marziale». È una qualità che si addice al Marte romano, donde si spiega l'antica formula con cui s'invocava «Neriene di Marte». Ma in che senso «di Marte»? Come una qualità, sia pure personificata, o come la sposa del dio?

Aulo Gellio[66] si pone la questione, proprio a partire dalla formula «Neriene di Marte» che egli trova tra «le preghiere agli dèi immortali, che si fanno con il rito romano, esposte nei libri dei sacer-

doti del popolo romano». Dopo aver spiegato che si tratta di un nome sabino – secondo lui probabilmente introdotto in Roma dai Claudii, appunto una *gens* d'origine sabina che ha usato come *cognomen* Nero per indicare «una forza egregia e prestante» – e che va declinato come Anio, Anienis (cioè: Nerio, Nerienis), passa alla questione della relazione tra Marte e Neriene. Comincia col dare per dimostrato che *nerio* è una qualità di Marte definibile come forza, potenza, maestà (*vis et potentia et maiestas*). «Però», aggiunge poi, «Plauto nel *Truculento* dice che Neriene è la sposa di Marte in questo verso: Marte che torna da fuori saluta sua moglie Neriene». Il verso è messo in bocca ad un soldato che, tornando a casa, configura se stesso come Marte e sua moglie come Neriene.

Gellio si rende conto che la testimonianza di Plauto può essere invalidata, come la invalida qualche «persona piuttosto nota [*non inceleber homo*]», se si ritiene che si tratti soltanto di una trovata comica consistente nel far dire ad un soldataccio ignorante una cosa del tutto falsa. Ma l'argomento non lo convince; lui conosce gli *Annali* di uno Gneo Gellio, dunque un letterato di famiglia, e nel terzo libro di quest'opera ha trovato una preghiera in cui si parla di Marte come del marito di Neriene; e se ne parla con competenza e non per far ridere (*perite magis quam comice*). Pertanto questo matrimonio non va considerato una invenzione poetica di Plauto – conclude Gellio – ma si tratta di una autentica tradizione.

L'erudita argomentazione di Gellio è un chiaro esempio delle difficoltà che pone la religione romana quando si cerca di interpretarla oltrepassando i margini della sistematica ufficiale, quella prodotta nel corso dei secoli dall'assidua azione dei pontefici. E tali margini certamente vengono oltrepassati ogni volta che si cerca di intendere alla greca, ossia come risultanti da una fondazione mitica (qui un eventuale mito delle nozze di Marte e Neriene) le divinità romane. L'idea di un vincolo coniugale – che, tra l'altro, non è di per sé antropomorfizzante, in quanto aveva, ed ha ancora, un carattere sacrale, superante dunque i limiti umani – tra Marte e Neriene, poteva sussistere per i Romani come una realtà che non aveva bisogno di essere raccontata al modo di un storia d'amore (anzi, non lo doveva!). Questo connubio (e non storia d'amore)

serviva a qualificare Marte come possessore della *neriene*-virilità, e ad accostarlo, passando per Neriene-dea, quando di questa «virilità marziale» si aveva bisogno: per esempio, appunto nel mese di marzo in cui i giovani indossavano la «toga virile», e la «virilità», per mezzo del culto saliare, veniva indirizzata alla milizia.

A questo punto è facile equiparare Minerva-mente e Neriene-virilità come funzioni regali da associare a Marte. Ma ci si può anche chiedere: perché l'associazione nel caso di Minerva non ha preso, come per Neriene, il carattere di vincolo matrimoniale? È una domanda destinata a restare senza risposta; dobbiamo limitarci a constatare il fatto. Tuttavia è lecito constatare anche che il fatto stesso è perfettamente coerente con altri fatti della religione romana. Primo: il vincolo matrimoniale (ricordiamoci che di questo stiamo parlando e non di una storia d'amore) non contemplava la bigamia, pertanto soltanto una delle due dee poteva essere assunta come sposa di Marte. Secondo: Minerva, sia che si tratti di una concezione originale e sia che si tratti dell'Atena greca, doveva essere pensata come una vergine e non come una sposa. Terzo: la costituzione della triade capitolina impose un punto di vista per cui si vedeva Minerva in connessione con Giove Ottimo e Massimo piuttosto che con Marte, il dio della triade precapitolina.

3.11 Q.R.C.F. (24 marzo)

«Q.R.C.F.» è una sigla che vuol dire: Quando Rex Comitiavit Fas[67]. Essa indica la qualità della giornata e sta al posto della F che siglava i giorni *fasti*, in cui cioè era lecito (*fas*) agire in tribunale, e della N che siglava i giorni *nefasti*, cioè quelli in cui non era lecito. La sigla del 24 marzo ricordava che questo giorno era nefasto fin quando il re sacrale non aveva tenuto comizio, e dopo diventava fasto.

Un comizio tenuto dal re sacrale non poteva essere certamente un'assemblea deliberante; lo dobbiamo immaginare sotto forma di un rito, un'azione sacrale. Tant'è che Paolo Diacono, la fonte che ci fornisce lo scioglimento della sigla, intende il *comitiare* del *rex sacrificulus* come un «venire nel comizio dopo aver compiuto i riti [*res divinae*]» e non convocare o tenere comizio. Quanto a noi,

considereremmo rituali, oltre alle *res divinae* il cui compimento era richiesto dall'occasione, anche la venuta e la stessa presenza del re sacrale nel comizio.

Aulo Gellio dedica un capitolo delle Notti Attiche ai diversi generi di *comitia*, citando passi di Labeone e di Lelio Felice[68]. Il capitolo comincia con i *comitia calata*, che vengono presentati come cosa ben diversa dai *comitia curiata*, *centuriata* e *tributa*, cioè dalle vere e proprie assemblee deliberanti, in cui si votava rispettivamente per *gentes* (*ex generibus hominum*), per censo ed età (*ex censu et aetate*: erano sostanzialmente i cittadini atti alle armi, ordinati in centurie), per la dislocazione (*ex regionibus et locis*). Invece i *comitia calata* non erano chiamati ad esprimere un voto, ma erano soltanto «convocati» (*calata* da *calare*, convocare) «per conto del collegio dei pontefici allo scopo di inaugurare il *rex* o i *flamines*... Inoltre in questo tipo di comizi... si era soliti fare la *detestatio sacrorum* e i testamenti». In sostanza questi comitia calata avevano una funzione che diremmo notarile: rendevano pubblica la nomina di certi sacerdozi e l'esecuzione di due atti privati. I sacerdozi, che non erano stati eletti dal popolo e che perciò non erano tecnicamente «pubblici» anche se erano chiamati a svolgere funzioni pubbliche, lo diventavano grazie ai *comitia calata*. Così dovevano diventare pubblici i due atti privati che, almeno nei termini di sacralità gentilizia, comportavano una modificazione dei *genera hominum* romani. Ricordiamo, al riguardo, che la *detestatio sacrorum*, cioè il rinnegamento o la rinunzia ai culti familiari, era un importante momento del processo di adozione: quello in cui l'adottato abbandonava i *sacra* della propria famiglia, per essere introdotto ai *sacra* familiari dell'adottante (ciò valeva anche per la donna che, quando si sposava, rinunciava ai *sacra* paterni per i *sacra* del marito). Presso a poco, anche se con scopi diversi, sullo stesso piano di una *detestatio* si muoveva quella particolare forma di *testatio* che era il *testamentum*: nominando qualcuno come erede, praticamente lo si adottava *post mortem*, in quanto gli si lasciavano non solo i beni materiali ma anche la cura dei *sacra* familiari.

Ora la questione è se possiamo considerare *comitia calata* quelli in cui agiva il *rex* nella giornata indicata con la sigla Q.R.C.F. Non

abbiamo una testimonianza esplicita al riguardo, ma un fatto ci suggerisce questa identificazione: in tutto il calendario le giornate siglate con Q.R.C.F. sono due, e, d'altra parte, sappiamo che i *comitia calata* si tenevano due volte l'anno[69]. La seconda giornata siglata con Q.R.C.F. cade il 24 maggio.

NOTE

[1] Ov., *fast.* 3, 85 -98.

[2] Ov., *fast.* 3, 73-76.

[3] Ov., *fast.* 3, 137-144; Macr., *Saturn.* 1, 12, 6.

[4] Fest. 94 L.

[5] Questa denominazione, che non compare in nessun calendario, ci è attestata da Plutarco (*Rom.* 21, 1), da uno scolio *ad Hor. carm. 3,* 8, e da uno scolio *ad Iuv.* 9, 53; Giovenale stesso chiama la festa *Kalendae femineae.*

[6] Ov., *fast.* 3, 169.

[7] Ovidio non si esprime così crudamente, bensì con i seguenti due versi: *Vel quod erat de me feliciter Ilia mater, / rite colunt matres sacra diemque meum.*

[8] Questa è la spiegazione usualmente adottata dagli studiosi a partire da Mommsen. Cfr. al riguardo anche quanto asserisce Festo (131 L.): «Le matrone celebravano le calende di marzo perché in quel giorno aveva avuto inizio il culto del tempio di Giunone Lucina.»

[9] Plin., *nat. hist.* 16, 235.

[10] Ov., *fast.* 3, 255 sgg.

[11] Serv., *ad Aen.* 4, 5 18.

[12] C.I.L. 1, 378.

[13] Macr., *Saturn.* 1, 12, 7.

[14] Serv,, *ad Aen.* 8, 663.

[15] Varr., *de l. lat.* 7, 43: *ancilia dicta ab ambecisu, quod ea arma ab utraque parte... incisa.*

[16] Ov., *fast.* 3,371-392.

[17] Livio (1, 27, 7), che riporta la tradizione, non specifica che si tratti dei Salii Collini, ma lo si capisce dal fatto che in precedenza (1, 20, 4) ha attribuito a Numa l'istituzione dei Salii di Marte Gradivo.

[18] Lo descrivono: Liv. 1, 20, 4; Serv., *ad Aen.* 2, 285; Dion. Hal. 2, 70.

[19] Serv. *cit.*

[20] Fest. 334 L.

[21] Paul. Fest. 7 L.

[22] Paul. Fest. 3 L. Il testo a noi giunto dà per umani anziché divini i nomi che componevano gli *axamenta;* tuttavia la contrapposizione tra *axamenta* e *versus* viene individuata (o individua i due generi di canti) contrapponendo una «pluralità» (*universos homines*) a una «singolarità» (*singulos deos*), donde sembra opportuno correggere *homines* con *deos* (Müller); altre sostituzioni proposte: *heroes*, *semones* (*v.* Lindsay l.c.).

[23] G.B. Pighi, *La poesia religiosa romana*, Bologna 1958, pp. 26 sg.

[24] Varr., *de l. lat.* 6, 49. Cfr. Plut., *Num.* 13. 11.

[25] Ov., *fast.* 3, 260; 389 sgg.; Paul. Fest. 117 L.; Plut., *Num.* 13, 6.

[26] Lyd., *de mens.* 4, 49.

[27] *R.E. XIV*, 2, 1930, col. 1929 (Marbach); J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, pp. 50, 92, 97, etc.

[28] Ov., *fast.* 3, 523-542.

[29] Macr., *Saturn. 1*, 12, 6.

[30] Mart. 4, 64, 16.

[31] Ov., *fast.* 3, 545-656.

[32] Catone in Serv., *ad Aen.* 6, 778; ed altri.

[33] In Sicilia, che ha recepito elementi di cultura punica, troviamo documentato un sacerdozio «delle Paides e di Anna» (Buscemi).

[34] Ov., *fast.* 3, 661-674.

[35] Era una satira intitolata grecamente *Skiomachia*, «lotta con le ombre», citata da Aulo Gellio (13, 23, 16).

[36] Schol. ad Hor. *Ep.* 2, 2, 209: *obtenta verginitate Minerva Nerine est appellata.* Per i vari nomi di Nerienes e il suo accoppiamento con Marte variamente attestato, v. le citazioni contenute nel cap. 23 del 13° libro delle *Notti Attiche* di Aulo Gellio.

[37] Lyd., *de mens.* 4, 42, dove però s'indica anche Venere come possibile

denominazione romana della sabina *Nerine*.

[38] Tac., *ann.* 2, 41; 15, 23; Suet., *Aug. 100;* Macr., *Sat.* 1, 16, 7.

[39] Ov., *fast.* 3, 675 -696.

[40] Ov., *fast.* 3, 791 sg.

[41] Liv. 1, 21, 5.

[42] Fest. 284 L.

[43] Aul. Gell., 10, 15, 30.

[44] Paul. Fest. 18 L.

[45] Dion. Hal. 1, 39.

[46] Varr., *de l.lat.* 5, 45-54; 7, 44.

[47] Varr., *de l.lat.* 6, 14.

[48] In Macr., *Saturn.* 1, 4, 15.

[49] Al riguardo va ricordata la persecuzione dei Baccanali (186 a. C.: Liv. 39, 8-19), in quanto ritenuti anti-civici dallo stato romano.

[50] Ov. *fast.* 3, 771-788.

[51] Ov. *fast.* 3, 785 sg.

[52] Varr., *de l.lat.* 6, 14; Fest. 306 L.

[53] Liv. 1, 32, 2.

[54] Il passaggio da una funzione aggettivale a una funzione di sostantivo ha comportato la trasformazione dell'originario aggettivo *quinquatrus* (*dies*) nel sostantivo *Quinquatrus* inteso come un femminile plurale (le feste erano tutte designate al plurale) della quarta declinazione, e in seguito anche nel sostantivo *Quinquatria* (neutro plurale) che ci è attestato da alcuni calendari (Filocalo, Polemio Silvio, etc.), nonché dal grammatico Carisio il quale ne rimprovera l'uso (Keil, *Grammatici Latini*, 1°, p. 81).

[55] Fest. 446-448 L.

[56] Ov., *fast.* 6, 728; calendari esquilino e amiternino.

[57] Citato da Aug., *de civ. Dei* 7, 28.

[58] Al riguardo, va tenuto presente che in origine il nome della dea era Menerva, come ricorda Quintiliano (1, 4, 17): «... *non E quoque I loco fuit? ut Menerva...*».

[59] Per dare un'idea concreta di questa *memoria* in funzione del culto capitolino, ricorderò il *clavus annalis* (del quale tratteremo a proposito dei riti delle idi di settembre): un chiodo che infisso ogni anno nel tempio capitolino memorizzava il tempo trascorso dalla sua fondazione; ebbene, quel chiodo veniva conficcato proprio nella cella di Minerva.

[60] Gli specchi: E. Gerhard, *Etruskische Spiegel, V*, 166 e 257 B; la cista: *Mon. Inst.* 9, tav. LVIII.

[61] Ov., *fast.* 3, 815 sg.

[62] Calendario prenestino; Varr., *de l. lat.* 6, 14; Fest. 480 L, dove si parla anche del sacrificio di un'agnella.

[63] Ov., *fast.* 3, 850. Va tuttavia notato che Ovidio non nomina espressamente Minerva: al posto del nome troviamo «la dea forte»; che si tratti di Minerva lo si capisce dal contesto. Però «dea forte» si adatta più a Neriene che a Minerva, come vedremo subito.

[64] Lyd., *de mens.* 4, 60.

[65] Hom., *Od.* 8, 265 sgg.

[66] Aul. Gell., 13, 23, 1-16.

[67] Paul. Fest. 311 L.

[68] Aul. Gell. 15, 27.

[69] Gaius 2, 101.

Capitolo quarto

APRILE

4.1 Calende: Venere Verticordia e Fortuna Virile

Il calendario di Filocalo chiama la giornata *Veneralia.* Il calendario prenestino porta la seguente annotazione: «Un gran numero di donne supplicano Fortuna Virile, anche nei bagni quelle di più bassa condizione [*humiliores*], perché in questi si denudano, proprio come fanno i maschi, in quella parte del corpo dove si desidera la compiacenza [*gratia*] femminile.» Si direbbe che uno stesso campo d'azione – la sessualità femminile – accomuna Venere, eponima dei *Veneralia*, e Fortuna Virile. Circa la comunanza del campo d'azione, va notato che alcune fonti eliminano addirittura la Fortuna Virile, quasi che si trattasse di un aspetto della stessa Venere; sono autori greci abituati a distinguere, al modo di Platone, tra una Venere «celeste» e una Venere «volgare». Per esempio, Giovanni Lido:[1] «Alle calende di Aprile le donne distinte veneravano Venere per la concordia [coniugale] e per una vita casta, invece la massa per venerarla andava a lavarsi nei bagni maschili portando corone di mirto.»

Quanto a Ovidio, non fa torto a nessuna delle due dee, e le collega, a modo suo, anche nel particolare modulo espressivo del bagno: le onoranze a Venere consistono, tra l'altro, nel far fare un bagno alla sua statua, mentre quelle di Fortuna Virile son compiute dalle donne che fanno il bagno nude.

Due dee, due aspetti di una stessa dea, due specie di donne chiamate al culto di questa giornata, magari anche due opposte caratterizzazioni del bagno che «purifica» ma è «indecente»: questa doppiezza, comunque espressa, può essere significativa di per sé. Tant'è che anche Ovidio, pur avendo scelto di esprimerla con l'attribuzione della festa a due dee distinte, non trascura le altre ambiguità. Nell'accingersi a trattare il mese di aprile, egli invoca Venere come «madre dei due Amori», i quali rispondono certamente a due aspetti della sessualità: quella indirizzata al matrimonio e quella che ha per fine il solo piacere. Con questo stesso criterio, poi (vv. 133 sg.), distingue le donne che egli esorta a onorare Venere: quelle che sono oggetto di matrimonio (*matres nurusque*) e le meretrici che sono oggetto di piacere. In sostanza, queste calende di aprile sembrano dedicate alla sessualità femminile: se ne prende ritualmente atto come di una realtà naturale, ma, sempre ritualmente, se ne prospetta la sua funzione culturale (o civica).

Tutto ciò viene compreso meglio, se rapportato a quanto si è detto circa il passaggio maschile dalla condizione naturale (i Luperci di febbraio) alla condizione culturale (i Salii di marzo). Per i maschi: la loro virilità naturale, quella che si manifesta con l'acquisto della capacità di esercitare il sesso, viene culturalmente avviata alla milizia. Per femmine, al posto della milizia c'è il matrimonio. Far figli secondo le regole dell'istituto matrimoniale, era la «milizia» delle donne, come abbiamo già notato a proposito delle calende di marzo. Non è del tutto improbabile che l'epiteto di Virile derivi a Fortuna, dea delle donne, proprio dal confronto parzialmente analogico della condizione femminile con quella maschile caratterizzata dal perfezionamento della virilità. Torneremo sulla questione quando approfondiremo la figura della dea Fortuna, a proposito della festa di Fortuna Pubblica che cadeva il 25 maggio.

La Venere del primo aprile, la dea cioè che dovrebbe «volgere» al matrimonio la sessualità femminile si chiama appunto *Verticordia*, «colei che volge i cuori». Dice Ovidio[2]: «Al tempo dei nostri proavi la pudicizia abbandonò Roma»; e allora, su suggerimento dei Libri Sibillini, si innalzò un tempio a Venere che, chiamata a far cambiare il cuore delle donne romane, «da allora ha il nome dal volgimento del cuore [*verso corde*]». L'annalistica fissava al 216 a.C. l'introduzione del culto di Venere Verticordia per ordine dei Libri Sibillini[3].

4.2 Le None e le Idi (5 e 13 aprile)

Il 5 di aprile si festeggiava il natale di un tempio a Fortuna Pubblica sul Quirinale. Su questo colle sorgevano tre famosi templi di Fortuna Pubblica, così che la zona di Porta Collina era detta «alle tre Fortune» (*ad tres Fortunas*)[4]. La Fortuna Pubblica festeggiata in questo giorno veniva distinta con l'epiteto di Citeriore, in quanto il suo tempio era più interno degli altri due rispetto al centro della città. La festa degli altri due cadeva il 25 maggio. A quella data rinviamo per una connotazione della dea Fortuna. Qui ci limitiamo a prendere atto della sua presenza in due momenti significativi del mese di aprile, le calende e le none; il che va riguardato sia per la possibilità di caratterizzare questo mese anche per mezzo di Fortuna (l'accerteremo trattando le feste di aprile) e sia per il fatto che proprio in aprile, nei giorni 10 e 11, la dea svolgeva una sua famosa funzione oracolare a Palestrina[5].

Il 13, come tutte le idi, era sacro a Giove, e quindi non sorprende che vi si festeggiasse il natale di due templi dedicati al dio rispettivamente con l'epiteto di Victor e di Libertas. Il tempio di Iuppiter Victor sorgeva sul Palatino ed era stato votato nel 295 a.C. dal console Fabio Massimo Rutiliano in occasione della battaglia di Sentino, la battaglia decisiva della terza guerra sannitica, quella che, con la vittoria su una coalizione di popoli italici (Sanniti, Umbri, Etruschi, e anche Galli), permise a Roma l'unificazione della penisola[6]. Il tempio di Iuppiter Libertas sorgeva sull'Aventino; non sappiamo da che epoca; sappiamo soltanto che è stato restaurato o rifatto da Augusto[7].

Da quando fu instaurato il culto capitolino con la prospettiva di identificare l'ordine romano con l'ordine universale di Giove, il dio era chiamato a promuovere e a significare la realizzazione stessa di Roma. Roma si realizzò – come diremmo a posteriori – in due dimensioni: all'esterno romanizzando l'Italia (e una tappa importante di questo processo fu proprio la battaglia di Sentino), all'interno facendo diventare i plebei cittadini romani a pieno diritto. Ora, nei termini delle due dimensioni di una medesima realtà, potremmo spiegarci perché in una medesima giornata si celebrasse Giove Vincitore sul Palatino, il colle patrizio, in funzione delle vittorie belliche di Roma, e Giove Libertà sull'Aventino, il colle plebeo, in funzione dell'acquisto del pieno diritto inteso come condizione per vivere da uomini liberi.

Sulla contrapposizione Palatino/Aventino riproducente la contrapposizione patrizi/plebei, diremo meglio e di più in seguito. Per il momento constatiamo come il parallelismo tra i due Giovi sia stato prolugato da culti personificanti le due idee che li distinguono. Quasi contemporaneo al tempio di Giove Vincitore, e situato nei suoi pressi, è il tempio della dea Vittoria (festeggiato il 1° agosto), votato dall'edile curule e poi console L. Postumio Megello[8]. D'altro canto, nei pressi del tempio di Giove Libertà fu eretto un tempio alla dea Libertà, che la tradizione voleva fosse stato eretto da un Tiberio Sempronio Gracco verso il 238 a.C.[9]

4.3 Fordicidia (15 aprile)

Il titolo della festa deriva da *fordae* (*boves*), «vacche pregne», che erano le vittime sacrificali della giornata[10]. Ogni curia sacrificava per suo conto una vacca pregna; sul Campidoglio si celebrava alla presenza dei pontefici il sacrificio della vacca pregna per tutta la collettività. Si tratta dunque di una festa curiale riscattata in qualche modo dallo stato romano: a questo riscatto è dovuto il suo inserimento nel calendario tra le grandi feste pubbliche a data fissa.

Gli addetti al sacrificio (*ministri*), strappavano il feto alla vacca uccisa e ne bruciavano le interiora (gli *exta*); consegnavano poi le ceneri alla vestale massima che le conservava fino al giorno dei

Parilia (21 aprile), di cui si dirà appresso. Il sacrificio era destinato a Tellus, la Terra; secondo l'interpretazione ovidiana, nella stagione in cui «gravido è il bestiame, gravida è del seme la terra», si doveva offrire «una vittima gravida alla gravida Tellus». È una spiegazione complessa, più complessa di quanto non si direbbe a prima vista ed è sembrata di solito alla esegesi moderna che ha ridotto ogni cosa ad un simbolismo elementare: la terra è pregna del seme; la vacca pregna rappresenta la terra seminata, operando magicamente sulla vacca pregna si produce un effetto sulla terra; togliendo alla vacca il suo feto si affretta o si facilita il parto della terra, cioè la produzione agraria.

Intanto Ovidio parla anche del «bestiame gravido» e dunque si dovrebbe tener conto anche della fecondità animale, e non ridurre tutto alla fertilità agraria. E Ovidio ne tiene conto narrando il mito eziologico della cerimonia. L'ha istituita Numa, dice Ovidio, per ovviare ai malanni generici d'ordine meteorologico (troppa pioggia o troppo poca), e ad un malanno specifico che colpiva il bestiame: l'aborto, cui seguiva spesso anche la morte della madre. Chi gli suggerisce il rimedio è il dio Fauno, il campo d'azione del quale è, come abbiamo visto, la pastorizia e non l'agricoltura. Fauno, che è *fatuus* («vate») e *incubus* («sogno»), viene consultato mediante incubazione, la pratica divinatoria con cui si otteneva il responso in un sonno ritualizzato. Questo è il rito descritto da Ovidio: Numa sacrifica due pecore (una a Fauno e l'altra al Sonno); si bagna due volte il capo con acqua di fonte e due volte si cinge le tempie con fronde di faggio; nel frattempo si è astenuto dai piaceri della carne, dai pasti carnei e dal portare anelli; indossa una rozza veste e si mette a dormire sulle pelli delle pecore sacrificate. Nel sonno gli appare Fauno che, come è nell'uso oracolare, fornisce una risposta enigmatica: placare Tellus con il sacrificio di due vacche, uccidendone però una sola. Il sacrificio della vacca pregna è lo scioglimento dell'enigma.

Quanto al simbolismo, poi, va osservato: se la vacca pregna è il simbolo della terra seminata, anche la terra seminata è simbolo della vacca pregna; non si tratta, cioè, di una correlazione tra una realtà soggettiva e una realtà oggettiva, bensì di quella tra due re-

altà oggettive, e di soggettivo c'è soltanto la correlazione. Se la vacca pregna viene paragonata alla terra gravida di seme, ecco che si carica di qualità telluriche che di per sé non possiede; così, al contempo, la terra si carica di qualità «bovine» e in genere «animali» che oggettivamente non possiede. Ora, però, se da un simbolismo teorico passiamo al caso specifico dei Fordicidia, avvertiamo che il punto di vista operante per simboli è quello di un allevatore che considera la vicenda agraria al modo della vicenda animale, conferendo all'agricoltura valori proprii dell'allevamento; donde il campo seminato da cui nasceranno le messi è come una vacca pregna, e, eventualmente, agire su una vacca pregna *sarebbe come* agire su un seminato. Si tratterebbe in ogni modo di un agire simbolico o rituale che riscatta la carenza d'azione agricola propria di questo periodo dell'anno: dopo che il grano è stato seminato l'uomo non ha più possibilità di un intervento attivo, ma tutto è rimesso alla terra o a Tellus e l'uomo tornerà ad agire (con la mietitura) soltanto quando il grano sarà maturato. Come a dire: quando non si può agire da agricoltori si agisce da pastori.

Questo specifico modo di «agire da pastori», uccidere cioè una vacca pregna, non rientra certamente nelle regole dell'allevamento. Di «pastorizio» c'è soltanto la vittima sacrificale, in quanto prodotto d'allevamento. Con attenzione a ciò si pongono diversi livelli d'interpretazione del rito dei Fordicidia. Partiamo dall'azione pastorizia impropria: essa è tale, e deve esserlo, perché non riguarda l'allevamento, ma riguarda l'agricoltura, nei limiti in cui rimedia all'inazione agricola. È un'azione impropria anche da un altro punto di vista: si opera su una vacca pregna e non su una pecora pregna, pur essendo stato istituito il sacrificio, secondo la tradizione riferita da Ovidio, per favorire i parti ovini insieme all'agricoltura; dunque metteremmo da un lato ovini e agricoltura su cui si agisce propriamente e dall'altro la vacca (o i bovini) su cui si agisce impropriamente. Diremmo che la vacca funge da mediatrice nei confronti della pastorizia e dell'agricoltura. In un sistema di valori genericamente umano, come a dire in una astratta cultura umana ricavata comparativamente dalle singole culture storiche, gli animali vengono facilmente assunti come mediatori tra

l'uomo e il regno vegetale, nel senso che le bestie spartiscono con l'uomo il regno animale, e il bestiame d'allevamento spartisce con il regno vegetale la «coltivazione» ad opera dell'uomo. In questa funzione mediatrice si spiega il privilegio della vacca con il fatto che tra il bestiame d'allevamento è la femmina animale che ha il periodo di gestazione (280-290 giorni) quasi uguale a quello della donna (270-280 giorni); e questa uguaglianza è puntualmente rilevata dalle diverse culture storiche. Comunque, nello specifico il motivo della gestazione assume una importanza determinante, dato che il rito che stiamo interpretando ha per oggetto una vacca pregna.

Infine il rito può essere riguardato nella forma dell'*extispicium*, l'istituto divinatorio romano con cui si traevano presagi dalla consultazione dei visceri (*exta*) degli animali sacrificati. Non dimentichiamo la funzione che dovevano avervi gli *exta* dei feto le cui ceneri venivano prese in consegna dalla vestale massima. A questo livello interpretativo c'è anche qualcos'altro da prendere in considerazione. C'è prima di tutto la probabilità che si trattasse di un rito fatto per pronosticare l'andamento del raccolto (tutte le culture agricole sono use trarre pronostici sul raccolto mediante i riti più diversi). In quest'ordine di idee, comincia a farsi intelligibile la presenza di Fortuna nel mese dei Fordicidia. Gli etimologisti, d'altro canto, fanno derivare tanto il nome della dea quanto quello della festa dalla radice **bher-* (di *ferre*) a cui Benveniste, nel suo *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol. I, p. 11) attribuisce la formazione di parole che, a seconda dei contesti, alludono tanto a un «portare» nel senso della gestazione, quanto a un «portare» nel senso di produrre, cioè di far venire all'esistenza qualcosa che ancora non c'è, dunque in prospettiva di un futuro o nella stessa prospettiva di chi si accinge a consultare le sorti, come si faceva nel santuario prenestino della dea Fortuna proprio in questo mese di aprile.

Rendere presente il futuro – questo in sostanza si cerca di ottenere con i riti divinatorii di tipo «pronostico» – può raffigurarsi come una rottura dell'ordine temporale. Anche a tale figura si presta il rito dei Fordicidia in cui si anticipa violentemente quella nascita

che sarebbe avvenuta col compiersi del tempo suo. Si apriva la vacca e si scorgeva il nascituro, il *futuro* vitello. È questa apertura al futuro che quasi certamente dà il nome al mese: aprile da aprire, *aprilis* dalla stessa radice che ha dato *apricus* e *aperire*.

4.4 Cerialia (19 aprile)

Era senza dubbio una festa di Cerere; i dubbi, però, vengono quando si tratta di definire sia la festa nei termini del ciclo arcaico di aprile, e sia la dea titolare nei termini del culto pubblico attestato dal calendario. Ciò in quanto all'epoca della nostra documentazione si è persa traccia dell'assetto festivo e teologico originario, per quel che concerne Cerere: i Cerialia hanno varcato il limite del 19 aprile e sono diventati i *ludi Ceriales* la cui esecuzione cominciava il 12 aprile e finiva il 19 (ne parleremo dopo aver esaurito le feste del calendario arcaico); la dea era diventata una divinità tutelare della plebe, e come tale la si venerava sull'Aventino insieme a Libero e Libera con i quali formava una triade che i plebei contrapponevano religiosamente e politicamente alla triade capitolina (vedremo meglio la cosa quando parleremo dei *ludi Ceriales* eseguiti appunto in onore di Cerere, Libero e Libera).

Stando così le cose, dobbiamo accontentarci di dare una sommaria organizzazione ai pochi elementi riferibili all'assetto originario, di cui possiamo disporre. Prima di tutto va considerato il rapporto che Ceres ha con Tellus, un rapporto che la contiguità dei Cerialia con i Fordicidia, la festa di Tellus, presuppone o ribadisce, dato che abbiamo già trovato le due dee accoppiate nelle Feriae Sementivae di gennaio. Ammesso che entrambe le dee venissero venerate in funzione agraria, cioè avessero un comune campo d'azione, resta da spiegare in che modo per i Romani fossero necessarie tutte e due. Ovidio, a proposito delle Feriae Sementivae dice che «Cerere e Tellus hanno un compito comune [*officium commune*]: la prima offre alle messi la causa, la seconda il luogo»[11]. Orazio, invece, istituisce il rapporto augurando che «Tellus fertile di messi e di greggi doni a Cerere la corona di spighe»[12]. Cerere, dunque, è per Ovidio la forza agente che fa crescere il grano, men-

tre per Orazio la forza agente sembrerebbe essere Tellus; se si fosse trattato di due divinità di sesso diverso, ossia se al posto di Cerere ci fosse stato un dio, avremmo potuto far concordare i due poeti nel senso che il marito è la «causa» della prole, ma la moglie «dona» figli al marito. Non sembri una idea bizzarra mettere al posto della dea Ceres un dio Cerus. Un dio con questo nome era noto in ambiente italico, e comunque a Roma i Salii in un loro inno invocavano Cerus Manus, «che significa Creatore Buono»[13]. Con ciò abbiamo il corrispondente maschile di Cerere che cercavamo, ma soprattutto abbiamo la testimonianza della coscienza antica della derivazione del nome di Cerere dalla radice di *creari*, cosa di cui nessun etimologista moderno dubita. Cerere è colei che «crea» le messi, Tellus è colei che offre lo spazio a questa «creazione»: tanto risultava alla coscienza romana.

Oltre questa coscienza, recuperiamo la sensazione che a Cerere sia stata attribuita una funzione maschile, e recuperiamo il vago ricordo di un dio Cerus del quale parlavano in marzo i Salii nel loro linguaggio liturgico divenuto pressoché incomprensibile. Da un punto di vista strettamente calendariale – quello che caratterizza marzo come il mese in cui viene espressa la «virilità» e aprile come il mese che esprime la controparte femminile della «virilità» – diremmo: in funzione della «creatività», a marzo doveva esserci un dio (Cerus) e in aprile una dea (Ceres), Tuttavia salta agli occhi la differenza: Cerus è ricordato soltanto in una preghiera saliare, mentre Cerere dava il nome ad una intera giornata festiva. È forse la differenza che corre tra l'idea astratta della creatività e la sua espressione concreta, quale produzione agraria.

Con riguardo alla produzione agraria, utilizziamo ora il punto di vista strettamente calendariale che pone i Cerialia in contiguità con i Fordicidia. Se i Fordicidia rispondevano all'esigenza di un pronostico sull'andamento del raccolto, i Cerialia rispondevano alla necessità che il raccolto fosse *comunque* assicurato. Come se prima si volesse soltanto sapere, ma, dopo aver saputo, si chiedesse l'intervento divino per il compimento di quel «destino» che i Fordicidia, avevano appena prefigurato. Si tratta naturalmente di un «prima» e di un «dopo» convenzionali, puri espedienti logici;

di fatto i due momenti si fondono tanto nel giorno dei Fordícidia quanto quattro giorni dopo nei Cerialia, pur prevalendo l'aleatorio nella prima festa e l'operativo nella seconda. A formalizzare l'aleatorio abbiamo evocato la dea Fortuna, un presenza moderata ma ricorrente nella caratterizzazione del mese di aprile. Ora questa Fortuna, indizio dell'aleatorio, viene a toccare anche il campo d'azione di Cerere. Ci autorizza ad affermarlo la formula di preghiera che abbiamo prodotta parlando di Anna Perenna a proposito delle idi di marzo, laddove si legge: *Fortuna ac Ceres*.[14] Si è visto allora come la formula più che accoppiare le due dee – ma anche il solo accoppiamento basterebbe ai nostri fini – le identificava. In quell'occasione chiedevamo conferma del rapporto Fortuna-Cerere al fatto che in aprile dopo i due giorni in cui a Palestrina si faceva funzionare l'oracolo di Fortuna (il 10 e l'11) a Roma cominciavano i *ludi Ceriales*. Adesso possiamo addurre anche il fatto che subito dopo i Fordicidia, in cui abbiamo visto farsi intelligibile la presenza di Fortuna in aprile, si celebravano i Cerialia.

Tutto ciò, come si è detto, è stato quasi cancellato dalla memoria collettiva romana, vuoi per l'identificazione di Cerere con la greca Demetra, vuoi per la sua assunzione a paladina della parte plebea, vuoi infine per la trasformazione dei Cerialia nei *ludi Ceriales*. Non ci stupisce quindi che Ovidio riduca tutto a questi *ludi*, e ne parli non il giorno 19, ma al loro inizio, cioè al 12 aprile[15]. Li giustifica con le benemerenze acquisite da Cerere quale dea che ha introdotto l'agricoltura e con essa la civiltà. È chiaro che dice Cerere, ma intende Demetra. Tant'è che subito dopo dà l'avvio a un racconto di duecento versi sulle mitiche vicende di Demetra (tra cui l'introduzione dell'agricoltura) dopo il ratto di sua figlia Proserpina. Poi, quando arriva il momento dei Cerialia, non ha più niente da dire. Ad ogni modo, non gli fa difetto l'arte di colmare gli spazi vuoti, e questa volta Ovidio l'usa soffermandosi a raccontare l'opinione di un suo «vecchio ospite» di Carsèoli (od. Carsoli, prov. L'Aquila), che dovrebbe spiegare un momento piuttosto strano della giornata, quando cioè si dava fuoco a certe volpi fasciate di paglia e si lasciava che scappassero in fiamme[16]. I Romani farebbero tutto ciò per punire le volpi, dato che una volta a Carsèoli un ragazzo tentò

di bruciare viva una volpe, dopo averla fasciata di paglia, ma la volpe in fiamme scappò e appiccò il fuoco alle messi; da allora «una legge carseolana vieta che le volpi, una volta catturate, siano lasciate in vita», dice l'informatore di Ovidio. È chiaro che si tratta di una spiegazione posticcia, una spiegazione che non spiega niente, ma che serve al Poeta abruzzese per mostrare la saggezza dei suoi conterranei che uccidono le volpi e non fanno come i Romani che le mandano in giro fiammeggianti col rischio di appiccare il fuoco alle messi.

4.5 Parilia (21 aprile)

È il giorno natale di Roma. Lo annotano tutti i calendari con la formula *Roma condita* (precesareo di Anzio, ceretano, esquilino) o con la formula *Natalis Urbis* (Filocalo, Polemio Silvio). Lo attestano fonti latine e greche[17]. Per intendere al modo romano i riti della giornata, seguiamo comunque il quadro che ce ne dà Ovidio[18]: purificazioni di persone, di pecore e di ovili; preghiere espiatorie e impetratorie rivolte alla dea Pales; libagioni e offerte alla stessa dea.

Ovidio per i mezzi di purificazione usa, oltre al solito termine *februa*, anche il termine *suffimina* che indica cose che vanno bruciate per fare effetto con il fumo. Tali cose erano: sangue di cavallo, cenere di vitello e steli di fava. Il cavallo di cui si utilizzava il sangue era quello di destra della biga vincitrice di una corsa rituale che aveva luogo il 15 ottobre; ne parleremo a suo tempo. Questo sangue veniva fatto bruciare sul fuoco della Reggia; le ceneri della legna che l'aveva «cotto» venivano conservate dalle vestali. Il vitello di cui si utilizzava la cenere, ugualmente affidata alle vestali, era il feto estratto dalla vacca pregna sacrificata il giorno dei Fordicidia; per la precisione erano le ceneri degli *exta* di questo feto, come si è visto in precedenza. Quanto agli steli di fava, parrebbero costituire ciò che nel linguaggio farmaceutico viene detto eccipiente; se il *suffimen* doveva servire a chiunque ne facesse richiesta alle vestali – e in teoria lo richiedevano tutti i cittadini per celebrare degnamente i Parilia – le poche ceneri del sangue di cavallo e degli *exta*

di un feto bovino non sarebbero bastate. Perciò immaginiamo che esse venissero sparse su grossi mucchi di steli secchi di fava, e che materialmente le vestali consegnassero manciate di questi steli da usare per i suffumigi rituali.

Dunque, si andava al tempio di Vesta e ci si procurava il *suffimen*, quindi lo si bruciava su un fuoco appositamente acceso; si saltava tre volte questo fuoco e ci si aspergeva d'acqua mediante un ramoscello di alloro. Il salto sul fuoco e l'aspersione d'acqua costituivano un rito chiamato *suffitio* che si compiva anche per purificarsi dopo essere stati ad un funerale; lo dice Festo, il quale, come del resto Ovidio, si chiede perché proprio l'acqua e il fuoco sono stati scelti per purificare, e risponde «perché queste due cose soprattutto tengono in vita gli uomini».[19] Anche Ovidio dà, tra le altre, una risposta del genere: «Perché in esse è la fonte (causa) della vita.» Non è il caso di soffermarci sul simbolismo dell'acqua e del fuoco per dire più di queste semplici e belle espressioni; basterà ricordare che la formula con cui a Roma si condannava all'esilio era l'interdizione dell'acqua e del fuoco (*aqua et igni interdicere alicui* o *aqua et igni arcere aliquem*).

Sempre con acqua e fuoco si purificava a sera il gregge e l'ovile. Si lavava e si spazzava il pavimento. Si ornavano le pareti con fronde e la porta con un festone di fiori. Si bruciava zolfo su un fuoco di legna resinosa, rami di ginepro e foglie d'alloro. Si offrivano a Pales focacce di miglio in un paniere di miglio, latte e cibi esclusivamente vegetali, dato che «in occasione dei Parilia era proibito uccidere vittime sacrificali al fine di preservare pura dal sangue questa giornata»[20]. Le offerte alla dea venivano distribuite tra i presenti che le consumavano ritualmente. Si pregava Pales con preghiera che veniva ripetuta quattro volte, guardando verso l'oriente. L'officiante infine beveva da una ciotola latte mescolato a mosto cotto e faceva un salto sul fuoco.

La preghiera a Pales chiedeva una generica protezione per greggi e pastori, nonché l'allontanamento dei mali che potrebbero derivare dall'aver compiuto infrazioni nell'esercizio della pastorizia, quali: violare un luogo sacro, far brucare le pecore sulle tombe, entrare in un bosco interdetto, intorbidare l'acqua di sorgente; in-

fine postulava abbondanza di pascoli e di acque, abbondanza di latte, abbondanza di parti, e buona qualità delle lane.

Pales era la dea che presiedeva alla pastorizia: tanto ci assicura Ovidio e ogni altra fonte. Però se certo è il suo campo d'azione, incerto è il suo sesso, infatti «alcuni, tra cui Varrone, ne danno il nome al maschile»[21]. Tale incertezza non fa meraviglia: la religione romana, demitizzata e demitizzante, prestava più attenzione al campo d'azione divino che non al sesso delle divinità, tant'è che in certi casi i pontefici prescrivevano che si usasse la formula cautelativa «sia tu un dio o una dea»[22]. Quel che invece può meravigliare è che una giornata in cui figura soltanto Pales si chiami Parilia e non Palilia; e anche il fatto che il natale di Roma, invece di presentare cerimonie commemorative della fondazione della città, offra soltanto riti di protezione della pastorizia. E non basta, ma quello che dovrebbe essere considerato il capodanno di Roma, cioè degli anni computati dalla sua fondazione (*ab Urbe condita*), viene indicato da due calendari come inizio dell'anno dei pastori[23]. Varrone ha cercato di rispondere a queste perplessità.

Varrone ha sciolto il primo nodo alla maniera dei filologi, trasformando cioè un quesito in una evidenza: evidentemente (per lui!) il titolo Parilia va emendato mettendo *l* al posto di *r*, in quanto «si dice Palilia da Pales perché è la sua festa»[24]. Può darsi che abbia ragione, ma l'emendamento elimina anche la possibilità di caratterizzare mediante il titolo la festa del 21 aprile; infatti Pales non la caratterizza più di quanto non ne sia essa stessa (o esso stesso?) caratterizzata. Voglio dire: di Pales sappiamo che era una dea (o un dio?) della pastorizia, soltanto perché nel giorno dei Parilia l'invocavano i pastori. Altrimenti è soltanto un nome (e anche senza sesso) che, al massimo potrebbe essere considerato toponimo del Palatino ed eponimo del *flamen Palatualis*, uno dei dodici flamini minori, «che era stato istituito per sacrificare alla dea sotto la cui tutela si riteneva che fosse il Palatino»[25]. Però questa dea si sarebbe chiamata Palatua e non Pales; comunque per i Parilia non ci è attestato alcun intervento del *flamen Palatualis*. E allora? Allora teniamoci il nome Parilia e spieghiamocelo come se lo spiegavano gli antichi che lo facevano derivare da *parere*, partorire, «perché vi si

compivano riti per il parto del bestiame [*pro partu pecoris*]»[26]. Il partọ caratterizza non soltanto i Parilia, ma, come abbiamo visto fin qui, ogni altra festa del mese di aprile; dunque i Parilia (da *parere*) stanno benissimo nel mese che trae nome da *aperire*, anzi specificano il senso di questa etimologia alludendo ad un contesto in cui l'*aprilis* e il *parilis* possono equivalersi, ossia al contesto del nascere o, meglio, del far nascere.

Quanto al secondo nodo, quello della compatibilità tra natale di Roma e festa pastorizia, Varrone lo scioglie alla maniera dei poeti, ricorrendo cioè al mito: «Chi nega che il popolo romano sia nato da pastori? chi non sa che il padre adottivo [*nutricius*] che ha allevato Romolo e Remo era il pastore Faustolo? e il fatto che essi stessi fossero pastori non spiegherà la loro decisione di scegliere i Parilía per fondare la città?»[27] Dobbiamo ammettere che la soluzione poetica abbia colto nel segno meglio della soluzione filologica. Nel sistema di valori romano il pre-cosmico, o il pre-civile, o il «naturale», in contrapposizione al cosmico, o al civile, o al «culturale», poteva essere rappresentato dalla pastorizia contrapposta all'agricoltura; in questi termini si capisce come dovessero essere immaginati ancora pastori al momento di fondare una città, coloro che intendevano fondarla per passare dalla condizione nomadica dei pastori alla condizione sedentaria degli agricoltori. Ma facciamo attenzione: non possiamo certo dire che, in funzione commemorativa della fondazione di Roma, i Parilia realizzassero ritualmente il «selvaggio» ambiente pastorale che, come si è visto, veniva riprodotto sotto il segno di Fauno nel mese di febbraio. C'è differenza tra il «pastorizio» di febbraio e quello di aprile. In febbraio si trattava del vivere da pastori, adesso, in aprile, si tratta della produzione della pastorizia, quale componente né anteriore né esteriore della produzione agraria. E in questa produzione di beni (latte, lana e agnelli) era figuratamente inclusa la produzione di una città, appunto Roma. Per fondare Roma, Romolo rinuncia alla vita pastorale, ma non ai prodotti della pastorizia, e la fonda tracciandone i confini con l'aratro, lo strumento dell'agricoltura.

L'acquisizione alla cultura della attività pastorizia comporta il passaggio da Fauno a Pales, dal dio della campagna selvaggia a

Pales la (presunta) dea tutelare del Palatino, il luogo della mitica fondazione di Roma. Comporta la riduzione della sessualità sfrenata (che caratterizza febbraio) alla funzione di far figli (che caratterizza aprile). Comporta l'intervento di una divinità femminile – sono le femmine che fanno i figli – che indirizzi le donne al matrimonio fecondo (come la divinità maschile indirizza la virilità alla milizia) e il bestiame alla riproduzione.

Quindi Pales *doveva* essere una dea. Possiamo anche dar credito a Varrone quando parla di un dio Pales, ma dobbiamo escluderlo dai Parilia: l'eventuale Pales maschio starebbe alla Pales femmina come Cerus (di marzo) a Ceres (di aprile). Aprile è appunto il mese di Cerere, di Pales, e, come si è visto, di Fortuna. Non è certamente casuale che le tre dee siano riguardate insieme in un complesso organico come quello dei Penati: infatti abbiamo notizia che «gli Etruschi chiamavano Penati Cerere, Pales e Fortuna»[28].

Per intendere nel senso giusto questa notizia, dobbiamo considerare la qualifica di *penates* nel suo significato originario: divinità che venivano venerate «internamente» (*penitus*) alla casa, potremmo dire nella dispensa, dato che con il sostantivo *penus si* indicava, per evidente metonimia, la provvista di viveri. Ora, la donna nella concezione sociale romana – e non soltanto romana, ma d'ogni cultura antica, dalla Cina alla Grecia, o tradizionale – aveva il suo posto all'interno della casa, mentre toccava all'uomo tenere i contatti con l'esterno. Dentro la casa, poi, esercitava ovviamente il suo dominio proprio nella dispensa. Se Cerere, Pales e Fortuna contribuivano alla realizzazione della donna romana come sposa e madre, non fa meraviglia che ogni matrona le venerasse nell'«intimo» della casa, dove esercitava il suo governo, e che da questo «intimo» le tre dee traessero la qualifica di *penates*.

La dea Fortuna, che in un modo o nell'altro partecipa ad ogni giornata festiva d'aprile, almeno stando a quel che si è visto sinora, rivela anche per un altro fatto la sua fuggevole presenza nei Parilia. L'imperatore Adriano volle che la «festa dei pastori» diventasse decisamente il «Natale di Roma»: per ottenere ciò eresse un tempio alla «Fortuna di Roma» e diede alla festa il nuovo nome di *Romaia* che sostituì quello di Parilia[29].

4.6 Vinalia (23 aprile)

Era una festa del vino, stando al titolo, una festa di Venere, stando ad alcune fonti (tra cui i calendari precesareo, ceretano ed esquilino), una festa di Giove, stando ad altre fonti (tra cui il calendario prenestino); infine ci sono autori che non fanno torto a nessuna delle due divinità ed attribuiscono la festa ad entrambe. Varrone è radicale al riguardo: «I Vinalia (traggono nome) dal vino. Questa giornata è di Giove e non di Venere.»[30] Poi però sappiamo che Varrone avrebbe scritto un satira intitolata *Vinalia* il cui argomento erano gli afrodisiaci[31]. Il giureconsulto Sabino Masurio non aveva dubbi: «Il giorno dei Vinalia è sacro a Giove e non, come alcuni credono, a Venere.»[32]

C'è da notare che, in connessione col vino che dà il nome ai Vinalia, si parla sempre di Giove e non di Venere. Fondamentalmente i Vinalia parrebbero una festa primiziale, celebrata per libare a Giove il vino nuovo (detto *calpar* come il coccio in cui veniva spillato e offerto al dio) prima di immetterlo al consumo; ciò in quanto il vino era una sua appartenenza[33]. Un mito eziologico, poi, spiegava perché il vino fosse di Giove: Enea lo aveva votato al dio per ottenere la vittoria su Turno[34]. Con attenzione a tutto questo, assunto come dato fondamentale della festa, è stata avanzata l'ipotesi che in origine i Vinalia fossero dedicati a Giove, per diventare, soltanto in un secondo tempo, una festa anche, o soprattutto, di Venere. Inoltre, dato che tutte le fonti sul culto di Venere in questa giornata, a cominciare dai calendari, alludono al natale di un suo tempio fuori porta Collina, dove era venerata col titolo di Ericina, si è pensato che proprio l'erezione di questo tempio – votato nel 184 a.C. dal console L. Porcio e dedicato tre anni dopo[35] – abbia introdotto il culto di Venere nel giorno dei Vinalia. Ma l'ipotesi non regge per due buone ragioni: la prima è che il calendario romano annoverava in agosto un'altra festa di nome Vinalia (detti *Vinalia rustica* per distinguerli da quelli di aprile, detti *Vinalia priora*), ed anche questa era dedicata tanto a Giove quanto a Venere, come vedremo trattando le feste di agosto; la seconda è che la scelta per la dedica di un tempio non era fatta a caso ma dipende-

va dalla compatibilità del campo d'azione del dio destinatario con il giorno della cerimonia, dato che con questa gli si attribuiva non soltanto uno spazio sacro (il tempio) ma anche un tempo sacro (la festa). In altri termini: nel nostro caso abbiamo bisogno di una spiegazione che colleghi adeguatamente i tre elementi dei Vinalia, cioè il vino nuovo, Giove e Venere.

Il vino era tecnicamente un *venenum* (anche a prescindere dalla probabile etimologia comune di *vinum* e *venenum*), in quanto con questo termine s'indicava il succo di un frutto o di una pianta usato come pozione. Era ancora *venenum* quando con questa parola si voleva indicare una bevanda che avesse effetti sul comportamento della persona che la ingeriva: poteva trattarsi tanto dell'ebrietà prodotta dal vino quanto dell'innamoramento prodotto da filtri d'amore o del malefizio prodotto da pozioni magiche, fino alla morte prodotta dai veri e propri veleni. Ora Venere è appunto la dea dei filtri amorosi e il suo stesso nome, *Venus*, ha la medesima radice di *venenum*; tutto questo ha condotto R. Schilling a fornire la giusta spiegazione della presenza di Venere in una festa che prendeva nome dal vino[36]. Ma in questo contesto, che diremmo magico, come poteva inserirsi Giove? Qui è giocoforza far riferimento alla «sovranità magica» che Dumézil ha rinvenuto in Giove, sia mediante fatti romani che mediante la loro comparazione con fatti di culture indoeuropee[37]. Prospettare un piano magico che giustifichi l'incontro di Giove con Venere nel giorno dei Vinalia, non vuol dire restringere le due divinità nel concetto che abbiamo della magia. Ci serve soltanto per un orientamento sommario, tanto per togliere dall'accidentalità il fatto che il «dio della sovranità» e la «dea dell'amore» condividessero una stessa giornata festiva. Dopo di che prendiamo atto che non è la magia, o l'idea che abbiamo della magia, il reale surrogato dell'accidentalità; e allora si presenta il problema di tradurre in termini romani ciò che etichettiamo sbrigativamente come magico. La magia, d'altra parte, non è neppure l'unica chiave per accedere alle realtà romane espresse dai Vinalia[38]. Per esempio, avremmo potuto far ricorso alla chiave della «sovranità» che accomuna e distingue Giove e Venere; l'avremmo fatto ricordando che la Venere dei Vinalia è l'Ericina, la dea del

monte Erice detentrice della «sovranità» in quanto derivata dalla fenicia Astarte, a sua volta derivata dalla mesopotamica Ishtar (è una «sovranità» che essa non esercita, ma delega o a un suo eventuale paredro divino o comunque ai re umani). In questa prospettiva diremmo che il vino, la bevanda dei re, simbolo di sovranità, veniva trasmesso da Venere, la sua detentrice, a Giove per mezzo dei Vinalia. In questa stessa prospettiva decifreremmo il mito di Enea che consacra il vino a Giove, ricordando che Enea è il figlio di Venere: il vino è naturalmente suo e ne dispone facendolo diventare culturalmente di Giove. Tanto per dire che c'è più di una via per sostituire l'accidentalità con la necessità quando si risponde al problema della convivenza di Giove e Venere in una medesima giornata festiva. E non si tratta di vie esclusive o incompatibili tra loro; anzi si integrano l'una con l'altra e, ciascuna a suo modo, contribuisce a chiarire la situazione.

Per conferire il carattere magico al potere di Giove, Dumézil punta decisamente sullo Iuppiter Stator che salva la Città arrestando la fuga dell'esercito romano, mediante un «intervento, dunque, puramente magico e non militare, atto di mago onnipotente e non di guerriero invincibile»[39] (quest'ultimo attributo lo riserva a Marte: dalla contrapposizione tra i poteri di Marte e quelli di Giove, egli desume la contrapposizione tra combattimento e magia). Noi abbiamo incontrato Giove Statore alle idi di gennaio, il mese di Giano: in quell'occasione lo abbiamo considerato non per i suoi eventuali poteri magici, bensì per la sua facoltà di moderare Giano, come l'«essere» modera il «divenire». Alle idi seguenti, quelle di febbraio, abbiamo nuovamente attribuito al dio una funzione moderatrice: questa volta era Iuppiter Iurarius che moderava la «fatuità» di Fauno, negli stessi termini con cui il *verbum* sta alla *vox*, o l'oggettività del giuramento alla soggettività delle parole con cui viene pronunciato, o le parole della legge a quelle dei *vates*, e via dicendo. Siamo indotti a pensare che anche nei Vinalia si debba attribuire a Giove una funzione moderatrice: il dio in questa occasione moderava Venere o più precisamente l'uso del «vino di Venere» che poteva ridurre un uomo alla condizione di un Fauno. Diremmo: moderava ancora Fauno, ma per mezzo di Venere.

Ora è interessante vedere come, secondo un mito, Fauno abbia «moderato» a suo modo la propria moglie Fauna: essa «contro le norme e la dignità regale [Fauno è qui concepito come un antico re latino], si ubriacò di nascosto e il marito la batté con verghe di mirto fino a farla morire»[40]. Ecco che insieme al vino viene fuori anche il mirto di Venere. È un racconto che organizza, a proprio modo e per propri fini, alcuni elementi dei Vinalia – il vino che dava nome alla festa e il mirto che Ovidio[41] annovera tra le offerte a Venere prescritte in questo giorno –; sostituisce Giove (il moderatore) e Venere (la moderata) rispettivamente con Fauno (il punitore) e Fauna (la punita); riduce il conflitto teologico, per dir così, a conflitto umano, tanto umano che ha per esito la morte di Fauna; riduce alla regalità umana (il re Fauno e la regina Fauna) quella divina sovranità che abbiamo proposto sopra come una possibile chiave di lettura del rapporto tra Giove e Venere.

La norma violata da Fauna non è l'aver bevuto tanto vino da ubriacarsi, ma, al sentire romano, è il semplice bere vino, cosa che era vietata alle donne. Era una norma che si faceva risalire al re Numa: «Numa impose alle mogli di tacere e di astenersi completamente dal vino.»[42] La connessione tra il tacere e l'astenersi dal vino che scioglie la lingua è ovvia; ma come è possibile pretendere che tacesse una Fauna che, come si è detto a proposito di Fauno, era anche una *fatua*, una «parlatrice»? dunque non si poteva nemmeno pretendere che si astenesse dal bere, tanto astemia o ubriaca avrebbe parlato lo stesso. Da ciò la punizione di Fauna per essere Fauna, dato che per essere Fauna doveva parlare (troppo) e bere vino. Essa va raffrontata, e lo abbiamo fatto a suo tempo, con la «ciarliera» Lara della favola che Ovidio racconta a proposito dei Feralia di febbraio: Giove la punisce (o la «modera») rendendola Tacita Muta. Ora, se si ricorda che in quell'occasione abbiamo contrapposto il mutismo di Tacita al parlare di Carmenta, la nostra apparente digressione diventa la strada giusta per accostare il sistema di valori espresso dai Vinalia. Carmenta era la dea dei *carmina* così come Venere era la dea dei *venena*; *carmina* e *venena* servivano per ammaliare; contro *carmina* e *venena* interviene l'azione moderatrice di Giove, in seguito alla quale Tacita mette fine all'attività

di Carmenta e il vino, il *venenum* per antonomasia, viene sottratto a Venere. Né è solo contro gli incantesimi che Giove interviene a moderare Carmenta e Venere, ma anche contro i vaticini: anche i vaticini sono *carmina* e rientrano nel campo d'azione di Carmenta; così pure l'ebrietà data dal vino di Venere mette nella condizione di vaticinare. Come a dire: nel mondo ordinato o «moderato» da Giove c'è spazio soltanto per la sua volontà che gli uomini devono apprendere mediante la ricognizione visiva (*auguratio*, *auspicatio*, *extispicium*) di segni oggettivi e non con l'udito, dando ascolto ai vaticini, cioè alle espressioni verbali soggettive di vati che si comportano come ubriachi. Infatti sia il vate – in quanto ispirato o posseduto da un dio – e sia l'ubriaco non sono padroni di sé (*compotes sui*), e proprio la padronanza di sé è il massimo valore che i Romani attribuivano alla persona umana, o, da un altro punto di vista, era il valore che orientava tutti gli altri. Ora, riferendo tutto ciò ai *venena* di Venere, è chiaro che anche la seduzione femminile, quella che le donne chiedevano a Venere, oltre che i filtri amorosi, poteva costituire una seria minaccia alla padronanza di sé: tanto la seduzione quanto i filtri magici finivano per coartare la volontà di un uomo, per privarlo quindi della perfetta padronanza di sé.

Si obbietterà: se il vino era ritenuto una minaccia alla «padronanza di sé», lo si sarebbe dovuto proibire anche, o specialmente, agli uomini cui spettava la direzione tanto delle *res privatae* quanto della *res publica*. C'è una sola risposta: il Corano lo ha fatto, i Romani no; per dire che le soluzioni di uno stesso problema variano da cultura a cultura. I Romani hanno sciolto il nodo mettendo ogni anno la produzione vinicola sotto il segno di Giove, il dio garante della «padronanza di sé», e sottraendola così al campo d'azione di Venere e ai rischi connessi. Ma le donne evidentemente non trovavano posto nel mondo di Giove, e allora per loro il vino andava proibito invece che riscattato. Noi diremmo che per le donne era questione di decenza. Mettiamola pure così: le donne che contravvenivano al divieto del vino erano «indecenti» quanto quelle che nel giorno dei Vinalia, quando gli uomini riscattavano a Giove il vino, si recavano a festeggiare Venere Ericina, cioè le meretrici, le *vulgares puellae* come le chiama Ovidio; ma anche que-

sto pellegrinaggio al tempio fuori porta Collina era, nei suoi limiti, un riscatto dell'«indecenza» a una specie di «decenza», tant'è che Ovidio nel raccomandarlo usa proprio il verbo *decet*[43]. In sostanza dobbiamo dare alle meretrici dei Vinalia la stessa funzione simbolica che diamo a Venere dialetticamente contrapposta a Giove: esse erano dialetticamente contrapposte alle *matronae*, cui era vietato il vino; alle prostitute *decet* il culto di Venere Ericina, mentre alle matrone *decet* astenersi dal vino.

Con quest'ultima considerazione abbiamo riportato i Vinalia alla logica del mese di aprile, che, dopo l'appropriamento culturale della sessualità maschile (la virilità) conseguito con i riti di marzo, provvedeva a rendere culturale la sessualità femminile. Torna, come presenza divina necessaria all'operazione, Venere che, insieme a Fortuna, abbiamo visto caratterizzare l'inizio del mese. Ma non è la stessa Venere: alle calende era Verticordia e adesso, ai Vinalia, è Ericina. Tanto che alle calende di aprile Verticordia era venerata dalle «donne distinte», mentre le *humiliores* veneravano Fortuna Virile, e invece il 23 aprile erano le prostitute che si recavano a festeggiare Venere Ericina. Con ciò non voglio dire che si trattasse di due dee diverse; era senz'altro una sola Venere; ciò che cambiava era il contesto da cui desumiamo la sua (provvisoria) qualificazione: rapportata a Fortuna, diventa garante del pudore femminile, mentre rapportata a Giove, diventa la protettrice delle femmine «spudorate»; ciò che resta, indipendentemente dal variare dei contesti, è la sessualità femminile come unico referente tanto del pudore quanto della spudoratezza. In un contesto più ampio, più generale, sia Venere che Fortuna sono chiamate a rappresentare un settore della realtà contrapposto al settore rappresentato da Giove, come il «gratuito» (Venere) e il «fortuito» (Fortuna) si contrappongono al «voluto».

Il «gratuito», come il «fortuito», è ciò che gli dèi mandano all'uomo per condiscendenza (*gratia*; onde *gratis*), di propria iniziativa senza che l'uomo abbia promesso un compenso, e addirittura senza che ne abbia fatto richiesta. Porremmo le cose a questo modo categorico tanto per individuare una alternativa a quel rapporto con gli dèi che solitamente si attribuisce ai Romani restringendolo

alla formula del *do ut des*. In realtà né l'alternativa del gratuito favore divino era priva di un compenso umano, né il *do ut des* si esprimeva senza la prospettiva di una condiscendenza divina (non era una formula magica!). La benevolenza degli dèi veniva contraccambiata dalla loro venerazione esternata con un culto fisso indipendente dalle singole contingenze; quando poi, in determinate circostanze, si richiedeva un intervento divino, evidentemente la venerazione non bastava più, e allora si aggiungeva un'azione occasionale (un sacrificio, la promessa di un sacrificio, un voto, etc.) intesa a promuoverlo. Ora è chiaro che, pur essendo inconcepibile un generico favore divino senza la venerazione da parte degli uomini tanto quanto è inconcepibile una specifica preghiera umana rivolta a divinità sfavorevoli, l'esercizio di volontà risulta più forte quando si chiede agli dèi ciò che si *vuole*, che non quando si aspetta dagli dèi qualcosa per cui non occorra fare una richiesta espressa. Questa maggiore forza, appunto, ha costituito un polo decisamente positivo nel sistema di valori romano, teso al libero esercizio della volontà, sia privata che collettiva (o pubblica, espressa dalle assemblee). Circa gli effetti religiosi di tale orientamento, basti ricordare che per i Romani era tecnicamente «sacro» (*sacer*) soltanto ciò che veniva dichiarato tale dagli organi legislativi[44].

Torniamo a Venere contrapposta a Giove, come contrapponevano le due divinità i Vinalia. La grazia, sia nel senso di bellezza e sia nel senso di favore, era una prerogativa di Venere. Una parola con cui ugualmente si indicava il favore degli dèi era *venia*, ed è una parola che ha la stessa radice di Venus. Così pure da questa radice deriva la «venerazione» (*veneratio*) che abbiamo assunto come corrispettivo alla grazia divina. Quanto a Giove, esso garantiva non la *venia*, bensì l'esercizio della volontà. I luoghi dove si manifestava l'esercizio della volontà pubblica, cioè dove si tenevano le assemblee deliberanti, nonché i giorni delle deliberazioni, erano sottoposti alla tutela di Giove. Erano luoghi e giorni «inaugurati», ossia resi agibili dal rito compiuto dagli *augures* per ottenere l'assenso di Giove all'esercizio della volontà umana[45].

4.7 Robigalia (25 aprile)

Una nota ai fasti prenestini ci informa così su questa giornata: «Festa di Robigus [celebrata] al quinto miglio della via Claudia, affinché la ruggine [*robigo*] non nuoccia al frumento. Si fa un sacrificio e si fanno ludi con corridori maggiori e minori. È la festa dei figli dei lenoni, perché la festa precedente è delle meretrici.»

Circa la divinità che dovrebbe essere titolare della festa, alcuni autori concordano con la nota dei fasti prenestini e parlano di un dio Robigus[46], mentre altri parlano di una dea Robigo[47]. La via Claudia, dove al 5° miglio si celebrava il sacrificio, era una strada che si dipartiva dalla Flaminia, al 3° miglio, nei pressi di ponte Milvio; il luogo della celebrazione, stando ad Ovidio[48], era un bosco sacro al dio o alla dea che fosse; però Ovidio, mentre sembra spiegare perché il rito avveniva al 5° miglio della via Claudia, in realtà ci complica le cose, perché dice di essersi imbattuto nella sua celebrazione mentre stava viaggiando da Nomentum (od. Mentana) alla volta di Roma, e quindi sulla via Nomentana e non sulla via Clodia. Tutte le fonti concordano sullo scopo del sacrificio a Robigus (o Robigo): doveva servire a stornare la ruggine del grano, cioè una infezione dei cereali dovuta all'attecchimento di funghi microscopici. Quanto ai «corridori maggiori e minori» (*cursores maiores et minores*), i fasti prenestini sono l'unica fonte; potremmo pensare che si trattasse di corse riservate rispettivamente agli adulti e ai bambini; in tal caso i bambini potrebbero essere quei figli di lenoni, che, sempre secondo l'unica fonte al riguardo costituita dai fasti prenestini, facevano festa in questa giornata. In conclusione tutto è incerto, quando si parla dei Robigalia. È un'incertezza imputabile ad una specie di de-qualificazione di questa festa, ridotta, così come appare, ad una funzione apotropaica contro la ruggine del grano, e conseguentemente isolata dal ciclo festivo arcaico che pure abbiamo avuto modo di intendere come un tutt'uno organico e coerente. Tant'è che l'unico elemento utilizzabile alla ricerca di un qualsiasi legame con il ciclo festivo arcaico, è costituito dal rapporto che i fasti prenestini pongono fra la festa dei figli dei lenoni e i Vinalia considerati come festa delle meretrici. Anche Plinio ha ten-

tato di fissare una relazione tra Robigalia e Vinalia, ma lo ha fatto riducendo gli uni e gli altri alla produzione agraria; per lui erano entrambe feste destinate a preservare il raccolto dai mali di stagione[49]. Sul sacrificio pubblico della giornata ci informa Ovidio[50]. «Il rito era guidato dal flamine Quirinale e coloro che vi assistevano erano vestiti di bianco. Il flamine pregava la dea Robigo chiedendole di risparmiare il grano e di farlo giungere a maturazione. Seguiva un riconoscimento della potenza della dea (per Ovidio era appunto una dea), e non sapremmo dire quanto il Poeta metta di suo nelle parole che attribuisce al flamine. Questo riconoscimento è quanto mai opportuno per giustificare il solenne intervento di un importante sacerdote pubblico, uno dei tre flamini maggiori, per un rito destinato ad una dea di nessun rilievo nel pantheon romano. Così la dea viene detta «tremenda» e la sua «ira» viene giudicata più pericolosa dei temporali e delle gelate. Dopo aver pregato, il flamine buttava nel fuoco vino, incenso e gli *exta* delle due vittime sacrificate: un'agnella e una cagna. Il cane era una vittima insolita (Ovidio dice *nova*) nei sacrifici romani; e probabilmente la sua presenza in questo rito, se convenientemente spiegata, ci direbbe qualcosa di più e di meglio sui Robigalia. Per esempio, è notevole che per gli *exta* della *victima nova* Ovidio usi questa espressione: «visceri turpi di una cagna oscena»; non sarà stato un bello spettacolo, ma comunque turpitudine e oscenità non si addicono ad un animale sacrificato, quale che sia; a meno che quel che si voleva sacrificare non fosse proprio la turpitudine e l'oscenità, occasionalmente incarnate da un cane. Forse andiamo oltre il lecito, ma quest'ultima immagine, collegata con quelle suscitate dalle meretrici e dai lenoni, potrebbe essere una traccia per intendere i Robigalia nella logica del mese di aprile, quella del riscatto alla cultura della sessualità femminile che, allo stato di natura, veniva e viene proverbialmente trovata nelle cagne «turpi e oscene». La fragilità del nostro costrutto, ad ogni modo, fa il paio con la fragilità del costrutto di Ovidio, il quale spiega la cagna sacrificale con la canicula, «piccola cagna», come veniva chiamata Sirio, la stella più brillante della costellazione del Cane; il sacrificio opererebbe contro il calore eccessivo, appunto la canicola attri-

buita alla costellazione del Cane, in quanto causa del formarsi della ruggine del grano.

4.8 Ludi Matri Magnae (Megalenses), Ludi Cereri (Ceriales), Ludi Florae (Florales)

I Ludi della Grande Madre, di Cerere e di Flora occupavano complessivamente quasi due terzi del mese. Diremmo che erano essi, più che le feste del calendario arcaico, a caratterizzare aprile, almeno all'epoca delle nostre fonti. Ciò spiega in parte se per il calendario arcaico abbiamo dovuto forzare un po' le fonti alla ricerca di una logica che trapela qua e là ma non viene mai chiaramente indicata. Invece sulla logica, che è poi la storia stessa, dei ludi di aprile siamo sufficientemente informati.

La prima impressione è che questi ludi siano qualcosa di posticcio rispetto al ciclo festivo arcaico. L'impressione è data soprattutto dai Megalenses e dai Florales, in quanto venivano eseguiti gli uni prima (dal 4 al 10 aprile) e gli altri dopo (a partire dal 28) il ciclo festivo arcaico; i Florales poi addirittura superavano il mese e si prolungavano fino al 3 maggio, quasi fossero indipendenti dalla logica calendariale. Per i Ceriales, invece, l'impressione di estraneità si attenua: essi cominciavano subito dopo i Megalenses, precisamente il 12, e dunque nel periodo del mese libero da feste arcaiche, ma protraendosi fino al 19, inglobavano anche i Fordicidia del 15 e i Cerialia che coincidevano con l'ultimo giorno della loro esecuzione. E non basta, ma tanto i ludi Ceriales quanto i Cerialia prendono il nome da Cerere, la dea titolare degli uni e degli altri; la qual cosa ha fatto supporre che i ludi fossero soltanto un ampliamento della festa del 19 aprile, ottenuto occupando i giorni precedenti invece che i seguenti per non turbare troppo il ciclo festivo arcaico. Impressioni e supposizioni, pur nella loro vaghezza, colgono certamente qualche aspetto della storia dei ludi di aprile; soprattutto indicano nei Ceriales la chiave per una sua ricostruzione.

Partire dai Ceriales per spiegare anche i Megalenses e i Florales, è giustificato da due buone ragioni. La prima è che i Ceriales, tra-

mite i Cerialia, hanno almeno un aggancio formale con il ciclo festivo arcaico. La seconda è che l'istituzione dei Ceriales si perde nella notte dei tempi, mentre l'istituzione dei Megalenses e dei Florales è datata: la prima esecuzione dei Megalenses risale al 204 a. C.[51]; «la prima esecuzione dei Florales risale al 238 a.C.[52]

I ludi Ceriali non vanno considerati un semplice ampliamento dei Cerialia del 19 aprile; essi sono piuttosto un indizio della trasformazione di questa festa. Intendiamoci: all'epoca delle nostre fonti i ludi, ossia le gare e gli spettacoli circensi, sembrano costituire l'appendice di quasi tutte le feste romane[53], e dunque di per sé non hanno alcuna possibilità di qualificare una festa piuttosto che un'altra. L'indizio di cui parlo è interamente contenuto nella loro espansione, nella loro fuoriuscita dalla festa del 19, che, pertanto, ne risulta evidentemente trasformata, quanto meno svincolata dal ciclo festivo arcaico. Ora, abbiamo tutte le ragioni per credere che la trasformazione sia dovuta all'assunzione di Cerere da parte dei plebei, i quali hanno fatto della dea titolare dei Cerialia la protettrice e la guida, a livello divino, della loro lotta per la conquista dei pieni diritti.

I presupposti più o meno leggendari di questo acquisto di Cerere in funzione plebea vanno riscontrati nella famosa secessione del 492 a.C., quando i plebei si ritirarono sull'Aventino[54], dove appunto sorgeva il tempio di Cerere, Libero e Libera, votato quattro anni prima dal dittatore Postumio e dedicato l'anno precedente dal console Sp. Cassio[55]. Nel 449 a.C. si ebbe una seconda famosa secessione della plebe, questa volta nell'ordine di una rivolta popolare contro il governo dei decemviri. Nei fatti raccontati da Livio (3, 51-55) troviamo tutti gli elementi significativi della prima secessione, ma adesso come presupposti: la plebe in armi (vale a dire l'esercito) occupa l'Aventino e si elegge propri capi; poi i soldati con le loro famiglie (vale a dire la plebe) lasciano del tutto la città e si ritirano sul Monte Sacro (luogo della prima secessione secondo una tradizione: v. nota 54); il senato depone i decemviri e invia un'ambasceria alla plebe per invitarla a tornare («Tornate sull'Aventino da dove siete partiti, [...] dove avete gettato le fondamenta della vostra libertà [...]»); i plebei tornano e i consoli Valerio e Orazio,

eletti al posto dei decemviri, promulgano le leggi che definiscono la nuova condizione civile dei plebei, tra cui ricordiamo ai nostri fini quella che contemplava l'incameramento nel tempio di Cerere, Libero e Libera, del ricavato dalla vendita dei beni sequestrati agli eventuali violatori della persona dei magistrati plebei (i tribuni e gli edili), nonché quella che ordinava di conservare, a cura degli edili della plebe, nello stesso tempio, tutti i decreti del senato, per impedire che i consoli (ancora soltanto patrizi) li modificassero a svantaggio della plebe.

L'acquisizione di Cerere da parte dei plebei è il risultato di una lunga azione in cui sono venuti a coincidere fatti di vario genere e di diversa datazione. Ne proponiamo alcuni per un sommario orientamento: il rapporto dei plebei con l'Aventino; l'erezione su questo colle di un tempio a Cerere (più Libero e Libera); l'istituzione di una triade aventiniana retta da una dea, in contrapposizione alla triade capitolina retta da un dio come Giove.

L'Aventino era un colle romano e non-romano al tempo stesso: proprio come i plebei che erano romani e a un tempo non-romani, in quanto non godevano dei pieni diritti. Fino al 445 a.C. era persino vietato il matrimonio misto tra patrizi e plebei, come se questi fossero stranieri. Anche l'Aventino, pur facendo parte della Città, era considerato quasi straniero. Fino all'epoca dell'imperatore Claudio, esso fu tenuto all'esterno del *pomerium*, il confine ideale della Città che aveva valenze giuridiche e religiose. Aulo Gellio[56] ci dà il quadro esatto di questa situazione e la spiega con «il fatto che su quel monte Remo ha preso gli auspici per fondare la città, ma il suo auspicio fu vano [*aves inritas habuerit*] e fu battuto da Romolo» che per la sua Roma aveva auspicato sul Palatino; «perciò tutti coloro che ampliarono il *pomerium*, esclusero sempre l'Aventino, come se fosse foriero di cattivi presagi [*quasi avibus obscenis ominosum*]». Per nostro conto diremmo che l'Aventino stava al Palatino, come i plebei stavano ai patrizi.

I Romani erano latini, non in quanto abitavano il Lazio ma in quanto parlavano latino, e tuttavia i Latini erano stranieri. Si capisce che ogni città latina fosse straniera rispetto alle altre, dato che non esisteva uno stato latino; ma c'era una confederazione di città

latine, la cosiddetta Lega Latina, la cui funzione storica fu quella di opporsi a Roma; donde la situazione che rendeva i Latini stranieri (erano il «nemico») a Roma che pure era una città latina. Guardando a questa situazione secondo il sistema di valori romano, diremmo: i Latini stavano ai Romani come l'Aventino al Palatino e come i plebei ai patrizi. È la situazione in cui, secondo una tradizione, il dittatore Postumio per ottenere la vittoria contro la Lega Latina ha votato il tempio di Cerere che sarebbe sorto sull'Aventino. Perché avrebbe scelto Cerere? Se ragioniamo nei termini del rito romano della *evocatio*, mediante il quale si sottraevano al nemico i suoi dèi promettendo loro un culto in Roma, congetturiamo che Cerere, in quell'occasione, era considerata la protettrice della Lega Latina. È una congettura che non intende colmare un eventuale vuoto di storia; l'ho proposta soltanto per la sua capacità di rendere storicamente significativo l'aver attribuito il voto di quel tempio a Postumio come se Cerere fosse una dea da sottrarre ai Latini e da far diventare romana. Ma non del tutto romana: piuttosto plebea (come se i plebei fossero Latini romanizzati) e comunque da installare fuori dal *pomerium* sull'Aventino (come se l'Aventino fosse un colle latino romanizzato). La dedica, poi, è stata attribuita al console Sp. Cassio, quello stesso cui si attribuì la stipulazione del trattato che metteva fine alla guerra contro i Latini[57]; come se – diremmo ancora – la pacificazione dei Latini con i Romani trovasse una qualche rispondenza nella pacificazione dei plebei con i patrizi, che questi avrebbero voluto ottenere concedendo ai plebei la dea Cerere e un suo tempio nel loro colle.

A scanso di equivoci, ribadisco che non sto facendo storia congetturale; sto invece cercando di dare un senso al modo con cui l'annalistica romana ha redatto e tramandato certi lontani eventi, togliendoli dalla contingenza e trasformandoli in valori. Perciò non ho certamente inteso dire che i patrizi romani hanno sottratto Cerere ai Latini per consegnarla ai plebei, ma ho inteso recuperare un tipo di valutazione in base al quale Cerere, l'Aventino, i Latini e i plebei si troverebbero su uno stesso piatto di bilancia quando sull'altro piatto fosse posta la romanità patrizia. Di fatto Cerere è stata consegnata ai plebei (o i plebei se ne sono impossessati: a

questo livello la distinzione non ha importanza) sottraendola alle funzioni che le assegnava il ciclo festivo arcaico del mese di aprile; il che è attestato dalla trasformazione dei Cerialia del 19 nei ludi Ceriales che il 19 finivano, dopo essere incominciati sette giorni prima. Dunque è proprio da quelle funzioni che bisogna partire.

Il ciclo festivo arcaico di aprile ci è parso globalmente teso a indirizzare la sessualità femminile verso l'incremento dei prodotti del matrimonio (i figli), dell'allevamento e dell'agricoltura; il ciclo operava sulla femminilità quello stesso riscatto della natura alla cultura che in marzo aveva per oggetto la virilità. Ora la scelta di una divinità di questo ciclo d'aprile sembrerebbe comportare una equiparazione del «plebeo» al «femminile»; d'altronde l'equiparazione è giustificata dal fatto che tanto i plebei quanto le donne erano esclusi dalla vita pubblica. La scelta poteva cadere su Tellus o Cerere o Venere, le tre grandi divinità del ciclo; è caduta su Cerere – ma parzialmente anche su Tellus, in quanto i ludi Ceriales inglobavano i Fordicidia oltre che i Cerialia -, ossia sulla dea della funzione agraria; è in definitiva proprio tale funzione l'oggetto della rivendicazione plebea o, se vogliamo, della concessione patrizia; e ciò è storicamente documentato dal fatto che la cura dell'annona a Roma spettava agli edili plebei. Di conseguenza, Cerere ha superato i limiti che il ciclo festivo d'aprile le assegnava e il ciclo stesso ne è stato snaturato al punto che, all'epoca delle nostre fonti, si cercava di ridurre ogni suo momento alla promozione e alla preservazione dei raccolti. Inoltre la dea – che per sua parte già contribuiva a dare una dimensione pubblica al «femminile» nell'ambito del ciclo festivo arcaico – aprì ai plebei l'ingresso alla cosa pubblica.

Diciamo Cerere ma dovremmo dire Cerere, Libero e Libera, perché il punto fermo su cui ci stiamo orientando è il tempio della triade sull'Aventino che conosciamo come sede dell'organizzazione religiosa e politica della plebe. È da questo tempio (*aedes*) che presero il nome gli edili (*aediles*), forse la prima magistratura plebea, divenuta tale a partire da una specie di sacerdozio templare. Ora la questione è: perché a Cerere, fatta plebea, si sono aggiunti Libero e Libera? Oppure: chi sono Libero e Libera? sono stati,

anch'essi, sottratti al culto pubblico (patrizio), come lo è stata Cerere? l'associazione di Libero e Libera a Cerere è precedente o successiva alla «plebeizzazione» di questa dea?

I Romani dicevano *liberi* per dire «figli». Dunque un romano come Cicerone poteva affermare, senza fare scandalo: «Poiché chiamiamo *liberi* i nostri figli [*ex nobis natos*], proprio per questo sono stati chiamati *Liber* e *Libera* i figli di Cerere.»[58] Circa la maternità di Cerere, vale quanto si è detto a proposito dei Cerialia e della loro funzione nel ciclo festivo arcaico; nella riduzione a cultura della femminilità il momento di Cerere era quello della procreazione e non dell'accoppiamento o del matrimonio. Tanto che poteva suscitare perplessità che in occasione dei matrimoni si pregasse o si sacrificasse anche a Cerere; si giunse persino a criticare Virgilio che tra i preparativi delle nozze di Didone aveva incluso un sacrificio a Cerere, salvo poi riconoscere che il Poeta aveva rimediato all'errore aggiungendo un sacrificio a «Giunone che ha la cura dei vincoli coniugali»[59]. Ora, però, se c'era chi diceva che «Cerere favorisce le nozze» la cosa si poteva spiegare col «fatto che i frutti del matrimonio si riscontrano nei figli».[60] Dunque una associazione cultuale a Cerere di due suoi «figli» rientrava perfettamente nell'ordine d'idee espresso dal ciclo festivo arcaico. Quanto poi al nuovo ordine d'idee, quello determinato dall'appropriamento di Cerere da parte della plebe, potremmo anche intenderlo così: Cerere ha cura dei suoi due «figli» come ha cura della plebe; anche i plebei sono *liberi* (figli), in quanto pur non essendo schiavi non godono dei pieni diritti, appunto come i liberi di una *familia* (nella quale i Romani comprendevano la servitù oltre che i figli). Tale immagine acquista maggiore concretezza quando si rileva che la controparte dei plebei era costituita dai patrizi, ossia da coloro che traevano nome da *pater*.

A questo punto dobbiamo fare i conti con il fatto che Cerere Libero e Libera sono stati identificati rispettivamente con Demetra, Dioniso e Persefone (Proserpina).

L'identificazione di Cerere con la greca Demetra non è avvenuta né a livello teologico (ossia ad opera dei pontefici) né a livello poetico-letterario. Si è trattato di un effetto della diffusione dei culti demetriaci nella Magna Grecia e della loro inevitabile penetrazione

a Roma. Dopo di che si è trattato di dare un nome romano alla dea greca, ma non di riconoscerla in una qualche dea romana che già avesse culti di tipo demetriaco. Nella coscienza romana Cerere – non più la eventuale dea dei Cerialia, ma ormai la dea dei plebei – era una importazione dalla Grecia: il suo culto in Roma «essendo stato importato dalla Grecia, è stato sempre svolto da sacerdotesse greche e in lingua greca; queste sacerdotesse sono state quasi sempre napoletane o veliensi»[61]. L'introduzione di Demetra comportò l'acquisto non soltanto della sua funzione agraria, ma anche, e forse soprattutto, della sua funzione anti-statuale, per quel tanto di rivolta contro il mondano (o l'assetto attuale del mondo retto da Zeus-Giove) espressa dai culti misterici intitolati alla dea (i Misteri Eleusini). Proprio in questa seconda funzione il «demetriaco» fu recepito soprattutto dalle donne escluse com'erano dalla cosa pubblica (= dall'ordine di Giove); ma si può dire la stessa cosa di tutta una classe di esclusi: appunto la plebe.

La Demetra greca portava con sé l'inseparabile figlia Persefone, che, nel culto eleusino dove le due dee figuravano propriamente inseparabili, veniva chiamata Kore, cioè «fanciulla», «figlia». Cerere, come la Demetra eleusina, avrà accanto a sé una giovane dea chiamata col nome generico di *Libera*, cioè «figlia». Fin qui tutto è comprensibile, ma poi c'è da considerare anche il terzo membro della triade, Libero, il quale altera lo schema greco-eleusino. Libero è il dio dei Liberalia (del 17 marzo) ma è anche il Dioniso greco; anzi, all'epoca delle nostre fonti, è proprio e soltanto il Dioniso greco, come Cerere è proprio e soltanto la Demetra greca. La questione adesso diventa: che rapporto hanno con Libera (e Cerere) il Libero dei Liberalia e, in seconda istanza, il Dioniso-Libero documentato dalle nostre fonti?

Il dio dei Liberalia sta a Libera come marzo sta ad aprile, come l'acquisizione culturale della virilità sta alla acquisizione culturale della femminilità. Il momento di Libero, ricordiamo, è quello in cui i giovani maschi assumono la toga virile, laddove il momento di Cerere, cui per renderlo più concretamente si associa una «figlia», è quello della procreazione di figli. Non c'è da stupirsi che la plebe, sia pure organizzata sotto il segno di Cerere, abbia sentito

come proprio anche il dio Libero: sotto il suo segno anche i plebei assumeranno idealmente la toga virile, ossia diventeranno cittadini con pieni diritti. Un tale ordine di idee comportava il trasferimento di Libero dal ciclo festivo di marzo alla festa della Cerere plebea, vale a dire nei ludi Ceriales; il che è appunto espresso da Ovidio il quale, come abbiamo visto trattando il 17 marzo, afferma che i ludi un tempo eseguiti nel giorno dei Liberalia sono stati trasferiti nei Ceriales.

Il Dioniso greco si muove nella direzione opposta a quella a cui indirizza il Libero dei Liberalia; vale a dire: non verso la *civitas*, ma contro di essa. Il Dioniso che si diffonde in Italia è quello dei culti evasionistici nonché anti-statuali nei termini dei movimenti mistici (e dunque almeno nella misura in cui lo erano i misteri demetriaci). Roma poteva o neutralizzarlo o reprimerlo; in realtà c'è stata tanto la neutralizzazione quanto la repressione. Per la repressione ricorderemo il famoso senato consulto *de Bacchanalibus* del 186 a.C.[62], la cui esecuzione distrusse tutte le associazioni «dionisiache» o «bacchiche» (da Bacco, il nome che nello specifico veniva dato al dio) operanti in Italia, ritenute sovversive e pericolose per l'esistenza stessa della Repubblica. La neutralizzazione della potenzialità sovversiva dei culti dionisiaci è stata ottenuta per gradi: gli stessi gradi che hanno portato la plebe da una provvisoria soluzione evasionistica (le famose secessioni) a una prospettiva d'azione quale componente essenziale della *respublica* (prospettiva presente nel famoso apologo con cui Menenio Agrippa, secondo la tradizione, avrebbe indotto i plebei a far ritorno a Roma). Voglio dire: la riduzione di Dioniso a Libero ha ottenuto, ad un tempo, l'eliminazione della dimensione evasionistica e l'acquisizione di una funzione sociale, l'avviamento ad una partecipazione civica.

Il Dioniso «neutralizzato» è Libero. Non è più il dio dei tiasi, come venivano chiamate con termine greco le associazioni private dedite al culto dionisiaco; adesso è il dio di quell'associazione pubblica che è diventata la plebe romana da quando ha cominciato a partecipare al governo della città mediante proprie deliberazioni (*plebiscita*) e magistrature proprie (tribuni ed edili). Questo dio trovava la sua collocazione naturale accanto alla coppia Cerere-Libe-

ra, e di fatto venne a costituire con le due dee la triade aventiniana che la plebe contrappose pubblicamente alla triade statuale del Campidoglio. In questa collocazione abbiamo visto che poteva configurarsi come un figlio di Cerere. Non sapremmo dire quanto questa configurazione fosse compatibile con l'originario modello greco; l'unica fonte greca che ammetteva la possibilità di considerare Dioniso figlio di Demetra è Diodoro Siculo (3, 64, 1), un autore del 1° sec. a.C., quando cioè la triade Cerere-Libero-Libera era già da qualche secolo una realtà viva e operante; si aggiunga che Diodoro era un greco romanizzato, come romanizzata era ormai alla sua epoca la sua Sicilia. Tanto per dire che per il 1° secolo a.C., più che considerare l'eventualità di una relazione tra Cerere e Libero derivata da un qualche mito greco, si deve considerare l'eventualità che il mito greco di Demetra madre di Dioniso sia una variante (rispetto alla tradizione che ne faceva un figlio di Semele) mediante la quale si prendeva atto della sistemazione romana delle due divinità.

Se, come abbiamo appena fatto, scorgiamo nella plebe organizzata al modo di una associazione pubblica lo sviluppo romano dell'associazionismo cultuale misterico (demetriaco o dionisiaco) diffuso nella Magna Grecia, riscontriamo: nel tempio aventiniano di Cerere il centro cultuale o luogo di riunione degli adepti; nei Ludi Ceriales l'espressione rituale annua della «socialità», la quale veniva ribadita in questa occasione mediante scambi d'inviti a pranzo[63]; negli edili i direttori o organizzatori dell'associazione. Gli edili divenuti magistrati della repubblica sono, per così dire, un prodotto interno a questa evoluzione, laddove i tribuni della plebe ne sarebbero un prodotto esterno in quanto derivati dal tribunato militare, ossia da un istituto che concerneva la plebe solo indirettamente, cioè solo perché essa costituiva la massa dell'esercito. Si fa evidente la correlazione tra gli edili e l'originaria organizzazione plebea sorta dal culto aventiniano di Cerere, quando – oltre al nome stesso di *aedilis* da *aedes*, tempio – si considerano i compiti ad essi affidati dallo stato romano, tra cui soprattutto la cura dell'annona e la cura dei ludi solenni[64]. Come a dire: Cerere assicura il raccolto e i suoi edili ne assicurano la distribuzione; Cerere viene celebrata

con i ludi Ceriales e i suoi edili assicurano la loro esecuzione.

Acquisiti gli elementi più significativi per la storificazione dei Ceriales, ci si apre la via per storificare anche i Megalenses. Tra gli uni e gli altri, infatti, esiste un rapporto che diremmo speculare: i Megalenses sono la copia speculare dei Ceriales. Come nelle immagini riflesse, la copia è ribaltata rispetto all'originale: il patrizio si sostituisce al plebeo. I Ceriales erano plebei e i Megalenses patrizi. I Ceriales erano, organizzati dagli edili plebei e i Megalenses dagli edili curuli (una magistratura riservata ai patrizi). I plebei si scambiavano inviti (*mutitabant*) durante i Ceriales e i patrizi facevano altrettanto durante i Megalenses. Il centro cultuale dei Ceriales era sul colle plebeo, l'Aventino, e quello dei Megalenses sul più patrizio dei colli, il Palatino.

Se non sapessimo che i Megalenses sono stati istituiti dopo i Ceriales, e che l'edilità curule è stata creata prendendo a modello la preesistente edilità plebea, avremmo difficoltà a individuare l'originale. Ma appunto sappiamo che l'originale era costituito dai Ceriales e ne deduciamo che i patrizi con l'istituzione dei Megalenses intesero bilanciare, se non superare, il fortunato prodotto religioso dell'organizzazione plebea aventiniana.

Titolare dei Megalenses era Cibele, venerata con l'epiteto di Magna Mater (Deum), «Grande Madre [degli Dei]», mediata dai Greci, donde il nome di Megalenses dal greco *Megale Meter*. Cibele fu scelta dai patrizi in contrapposizione a Demetra-Cerere, il che era reso possibile dalla concorrenza che si era sviluppata tra Cibele e Demetra sia in Grecia che in Italia (nella Magna Grecia): i culti iniziatici di Cibele facevano concorrenza ai culti demetriaci di cui si è detto sopra. Ora tanto l'una dea che l'altra erano oggettivamente straniere rispetto a Roma, ma entrambe furono romanizzate; i plebei hanno ottenuto la romanizzazione di Demetra facendola diventare Cerere, mentre i patrizi hanno adottato Cibele come se fosse già stata una dea della stirpe romana. A sostenere questa tesi s'invocava il mito delle origini troiane di Roma in quanto fondata da un discendente di Enea, il profugo troiano sbarcato nel Lazio. Ora Cibele era appunto «troiana», o almeno a Roma fu introdotta una sua immagine aniconica proveniente dal regno di Pergamo,

sotto la cui giurisdizione era la Troade, e che portava lo stesso nome (*Pergamos*) con cui Omero chiama la rocca di Troia. La redazione annalistica[65] dell'introduzione di Cibele a Roma comincia con una consultazione dei Libri Sibillini fatta allo scopo di stornare i rischi della guerra annibalica; il responso è che per cacciare lo straniero dall'Italia occorre portare a Roma la Madre Idea (detta anche così da un culto che aveva sul monte Ida) di Pessinunte (diremmo: una dea straniera, ma placabile, al posto dello straniero Annibale implacabile). Parte allora un'ambasceria alla volta del regno di Pergamo sotto la cui giurisdizione era Pessinunte, dove si venerava l'immagine della dea, o più precisamente «una pietra sacra che la gente del luogo diceva essere la madre degli dèi».[66] Il re di Pergamo, Attalo, con il quale forse in quell'occasione si stabilì un rapporto di alleanza (contro Cartagine), diede il suo consenso al trasferimento. A Roma, secondo il dettato dei Libri Sibillini, avrebbe dovuto accogliere la dea il migliore dei cittadini; fu scelto il giovane P. Cornelio Scipione Nasica. La sacra pietra giunge a Roma il 4 aprile del 204 a.C., e ci fu subito un miracolo: la cosiddetta ordalia di Quinta Claudia che Ovidio[67] si sofferma a raccontare appunto come «un miracolo, ma così viene rappresentato in teatro». La nave che trasportava Cibele s'incaglia sul Tevere; come se la dea si rifiutasse di procedere oltre; interviene Quinta Claudia, una patrizia la cui moralità era stata messa in discussione, e si sottopone al giudizio di Cibele per far tacere le voci che circolavano sul suo conto: se riuscirà a disincagliare la nave, ciò sarà la dimostrazione della sua purezza, altrimenti «condannata dal giudizio divino si sottoporrà alla pena di morte»; la dea dà ascolto a Claudia e dimostra la sua innocenza permettendole di disincagliare la nave. A Roma Cibele fu ospitata provvisoriamente nel tempio di Vittoria sul Palatino, poi, sempre sul Palatino, ebbe un tempio proprio che le fu dedicato il 10 aprile del 191 a.C.[68]: il 10 aprile era l'ultimo giorno dei Megalenses che cominciavano il 4 (l'anniversario dell'ingresso di Cibele). Secondo la tradizione i ludi Megalenses si cominciarono ad eseguire appena installata a Roma la dea titolare; a partire dal 194 o dal 191[69] essi compresero anche rappresentazioni drammatiche (*ludi scaenici*).

La romanizzazione di Cibele comportò l'eliminazione del suo carattere frigio originario; naturalmente non in termini teologici, bensì in termini cultuali: anche se nel suo tempio palatino la dea veniva venerata con riti frigi e da due sacerdoti frigi (un uomo e una donna)[70], all'esterno tutto doveva essere romano e contenuto nei ludi Megalenses organizzati da un magistrato; persino le *mutitationes*, cioè le cene scambievoli di cui si è detto, le quali avevano carattere privato, subivano un certo controllo pubblico: «i notabili della città, che durante i ludi Megalenses *mutitabant* secondo l'antico rito, dovevano giurare ai consoli con una formula precisa di non spendere per ogni singola cena più di centoventi assi ciascuno, a parte gli erbaggi, il farro e il vino; di non usare vini stranieri, ma soltanto vini patri; di non sperperare nel banchetto più di cento libbre d'argento»[71]. Lo stato ignorava i galli, cioè quei devoti della dea che, secondo il costume frigio, si eviravano per mettersi al suo servizio; di più: vietava ai cittadini romani di trasformarsi in galli. Tollerava che questi galli andassero a fare la questua nel nome di Cibele, ma soltanto due volte l'anno[72]. Tuttavia col tempo anche il culto frigio divenne pubblico, probabilmente sotto l'imperatore Claudio.[73] Così che i tardi calendari ne riportano le feste, fissate nella seconda quindicina di marzo, quasi a preparare i ludi Megalenses:

15 marzo – *canna intrat*: una processione di donne si recava al tempio portando canne.

22 marzo – *arbor intrat*: si portava nel tempio un albero di pino (tagliato, non sradicato); sui rami portava appesi cembali e timpani, il tronco era fasciato con bende di lana e ghirlande di viole; i portatori dell'albero, detti alla greca *dendrophoroi*, costituivano un collegio retto da due *archidendrophoroi*.

24 marzo – *sanguen*: avvenivano versamenti di sangue mediante auto-flagellazione da parte dei devoti; quelli che si eviravano per diventare galli, lo facevano in questa occasione; le autoevirazioni commemoravano quella mitica e prototipica di Attis, il dio che nel culto frigio veniva venerato insieme a Cibele; il rito del sangue, una volta divenuto pubblico, poteva intendersi eseguito «per la salvezza dell'imperatore»[74].

25 marzo – *hilaria*: festa gioiosa con cui si salutava la resurrezione di Attis, la morte del quale era stata rappresentata con la recisione del pino del 22.

26 marzo – *requietio*: si direbbe un giorno di riposo.

27 marzo – *lavatio*: si procedeva al lavaggio rituale della Magna Mater. L'idolo veniva portato in processione all'Almone, un fiumicello che scorreva fuori porta a sud della città, dove veniva immerso. Questa cerimonia, in quanto esterna al tempio, pur essendo formalmente estranea al culto pubblico di Cibele, ebbe forse un certo riconoscimento dallo stato romano anche prima della riforma di Claudio; stando a Lucano (1, 599) se ne sarebbero occupati i *decemviri sacris faciundis*, ossia i conservatori e lettori ufficiali dei Libri Sibillini. Nei *Fasti* ovidiani (4, 33 7 sgg.) si parla di un lavacro rituale della dea, ma sotto il 4 aprile; può darsi che prima della pubblicizzazione dei riti frigi, il rito avvenisse proprio il giorno con cui si iniziavano i ludi Megalenses.

Cibele fu per i Romani la «grande madre degli dèi» non tanto nei termini di una genealogia mitica (come lo fu in Grecia), quanto nei termini di una *natura naturans*, di una divina «materia» (*materia*, *materies* da *mater*) che dà corpo alla realtà, o di una «matrice» (*matrix*, altra parola derivata da *mater*) che produce incessantemente ogni forma d'esistenza. Voglio dire: mentre in Grecia, con attenzione al mito, era stata interpretata come la greca Rhea sposa di Kronos e madre di Zeus (nonché della stessa Demetra), a Roma, con attenzione all'attualità, fu intesa per la sua capacità di inglobare tutte e tutte insieme le funzioni che venivano attribuite alle dee del ciclo arcaico d'aprile (Tellus, Cerere, Venere, Fortuna); quando poi ci soffermiamo su Cerere, la dea che l'azione della plebe aveva imposto come la più importante figura divina di aprile, diventa significativo l'appropriamento delle sue funzioni da parte di Cibele espresso da un'iscrizione che chiama *Cereria* la Magna Mater[75]. Questa globalità che riduceva tante dee ad una sola dea trovò un riscontro nella globalità di Roma, che era una città e un impero, ovvero riduceva a sé ogni altra città dell'universo romano. Il riscontro portò alla concezione di una dea Roma che veniva rappresentata al modo stesso di Cibele[76] con la tipica testa turrita che

oggi è stata adottata per raffigurare l'Italia. Proprio in Asia Minore, la patria di Cibele, e precisamente a Smirne nel 195 a.C., fu eretto il primo tempio alla dea Roma.[77] Si direbbe che gli Smirnei deificando Roma abbiano contraccambiato le onoranze riservate dai Romani alla loro dea. Peraltro la denominazione «geografica» di una dea concepita al modo di Cibele, non creava problemi: la stessa Cibele (in frigio *Kubile*) prendeva nome da una sua sede di culto (un monte chiamato Cibelo), e da altre sedi poteva essere detta Idea (dal monte Ida), o Dindimene (dal monte Dindimo), o Berecinzia (dall'omonima regione dell'Asia Minore).

Veniamo infine ai ludi Florales. La storia[78] di questi ludi comincia nel 241 o nel 238 a.C.[79] quando i fratelli Marco e Lucio Publicio, entrambi edili della plebe, curarono la loro prima esecuzione con il ricavato da multe da essi inflitte agli allevatori che avevano fatto pascolare il bestiame nell'*ager publicus*. Tuttavia divennero annui soltanto nel 173 a.C., sotto il consolato di Lucio Popilio Lena e Lucio Postumio Albino, per rimediare all'inclemenza della stagione secondo il suggerimento dei Libri Sibillini appositamente consultati. La serie dei ludi Florales annui fu inaugurata dall'edile plebeo Gaio Servilio, come ricorda una moneta coniata in suo onore[80].

I Florales non erano ludi normali; erano piuttosto una parodia dei ludi circensi: invece dei gladiatori vi si esibivano prostitute, invece di combattere contro le belve combattevano contro lepri e capre, al posto degli atleti maschi le prostitute gareggiavano tra loro in competizioni d'ogni genere[81]. Gli autori cristiani si son serviti spesso dei Florales per dimostrare l'immoralità della religione pagana; per esempio: «ludi tanto più devoti quanto più turpi»[82], «il bordello si trasferiva nel teatro»[83]. Quanto a noi, cercheremo di rilevare la logica di quest'ultima esibizione delle prostitute che, a cominciare dalle calende, hanno fatto la loro apparizione in più occasioni rituali del mese di aprile.

Abbiamo posto il mese di aprile come corrispettivo femminile del mese di marzo i cui riti indirizzavano la virilità (naturale) alla milizia (quale espressione culturale della virilità). Nel riscontro abbiamo paragonato alla funzione bellica dei maschi la funzione

materna delle femmine, a cui i riti di aprile indirizzavano la sessualità, femminile naturale, trasformandola così in culturale. Le prostitute, in questo sistema di valori, significavano la sessualità femminile naturale (il sesso per il sesso) in contrapposizione alle matrone che rappresentavano la condizione culturale perfetta della donna romana. Ora, i ludi Florales esprimevano con le prostitute impegnate nelle arti marziali l'eventualità che anche la sessualità femminile, come la virilità, potesse essere indirizzata alla milizia; ma di fatto l'esprimevano per negarla; al massimo le donne possono combattere contro lepri e capre, e nelle competizioni circensi non mostrano la forza maschile, bensì la lascivia, una lascivia che esse sono chiamate ad interpretare come se si trattasse di un vizio femminile, quando in realtà la prostituzione soddisfa proprio la lascivia maschile. In definitiva questa specie di ambiguità era riscontrata dalla posizione dello stato romano nei riguardi del meretricio e dai modi con cui ne prendeva atto: lo controllava senza reprimerlo, e una volta l'anno lo riduceva a gioco invece che a oggetto di sdegno o di lussuria; una volta l'anno si serviva delle prostitute per uno spettacolo parodistico le cui protagoniste dovevano cimentarsi nella milizia maschile (ovvero in quella «parodia» di milizia che già erano i ludi gladiatorii), quasi per contrappasso al loro rifiuto di cimentarsi nel matrimonio e la maternità (la milizia femminile).

Da questo punto di vista i Florales appaiono una specie di prestazione forzosa richiesta dallo stato romano alle prostitute, piuttosto che una loro spontanea celebrazione. È peraltro un'impressione che ha buoni fondamenti: gli edili, cui si deve sia l'invenzione dei ludi Florales che la cura delle loro esecuzioni annuali, erano appunto i magistrati incaricati dallo stato romano di sorvegliare la prostituzione. I postriboli potevano essere detti *loca aediles metuentia*[84], per significare che erano posti sotto la giurisdizione dell'edilità. Le prostitute erano registrate come tali dagli edili, a cui si presentavano per essere autorizzate ad esercitare la loro professione, dopo aver fatto una esplicita dichiarazione (*professio*) di meretricio[85]; alludendo a questa dichiarazione, Ovidio ha usato per le meretrici l'eufemismo *professae*[86]. Si tratta in sostanza di una

situazione che ha reso possibile la creazione dei ludi Florales, una struttura nuova ottenuta dalla combinazione di vari elementi: la dialettica matrone/meretrici operante nel ciclo festivo arcaico del mese d'aprile, il carattere di mese dei ludi che aprile ha assunto dopo l'appropriamento plebeo dei Cerialia, la conformazione dell'edilità come magistratura che doveva occuparsi tanto delle prostitute quanto dei ludi. Manca soltanto la dea Flora che, quale titolare dei ludi, dovremmo considerare l'elemento più importante della struttura; e manca perché, se quale dea dei fiori si trova ben collocata nel mese di aprile, non abbiamo dati per giustificare la sua collocazione in quella specifica formazione che sono i ludi delle meretrici.

Si direbbe che Flora sia stata «inventata» insieme ai Florales, tanto per dare a quei giochi una titolare divina secondo l'uso politeistico. Questa impressione sarebbe avvalorata dal fatto che il tempio della dea, che sorgeva presso il Circo Massimo, figurava eretto per iniziativa degli stessi due Publicii che avevano organizzato la prima esecuzione di Florales[87]. Inoltre, Ovidio, per dare una qualche consistenza a Flora – a parte la sua connessione con i fiori, con la fioritura, e dunque con la vicenda agraria –, ha dovuto inventare o proporre (se si tratta di invenzione d'altri) un mito «greco» di cui la dea è protagonista[88]. Premesso che per Ovidio il nome Flora è una derivazione latina del nome greco Chloris (ricorrente in diversi miti, ma mai per indicare una vera e propria dea) ottenuta cambiando in *F* (spirante) l'aspirata greca *Ch*, ecco per sommi capi la storia: Flora-Chloris (ossia la «Verde») coltiva erbe prodigiose, quelle con cui si preparano filtri magici, e dunque agisce nel campo dei *venena* di Venere; si reca da lei Giunone (Hera) che chiede un'erba che le faccia avere un figlio senza accoppiamento; vuole far ciò per rendere la pariglia a Giove (Zeus) che, senza accoppiamento, ha fatto scaturire Minerva (Atena) dalla sua testa; Flora-Chloris dà l'erba giusta a Giunone che partorisce Marte (Ares); Marte compensa Flora assicurandole «un posto nella città romulea».

L'impressione della recenziorità di Flora, però, deve fare i conti con due fatti: tra i dodici flamini minori era annoverato anche un *flamen Floralis*, la cui istituzione si faceva risalire al re Numa[89]; esi-

steva un'antichissima ara di Flora, la cui erezione si faceva risalire addirittura a Tito Tazio, il sabino che avrebbe regnato insieme a Romolo[90]. Con attenzione ai due fatti correggeremmo così la nostra impressione: con i ludi Florales si instaurò non soltanto una festa ma anche una «nuova» Flora che, proprio i Florales, resero diversa dalla «vecchia», né sapremmo dire in che misura data l'assoluta mancanza di fonti che la caratterizzino. L'arcaico e il recente nel caso di Flora, proprio come nel caso di Cerere, rispondono rispettivamente al patrizio e al plebeo. Flora plebea, come Cerere plebea, divenuta titolare di ludi organizzati da edili, è quella descritta da Ovidio, e probabilmente si dovrebbe includere nella descrizione anche il mito di Flora-Chloris, anche se si tratta di una invenzione occasionale. Infatti questo mito, pur facendo agire Flora nel campo dei *venena* di Venere, caratterizza la dea in senso opposto: mentre Venere, con i suoi filtri, favorisce l'accoppiamento, Flora, con la sua erba, ha evitato un accoppiamento; mentre la prima promuove l'esercizio del sesso, la seconda ha promosso una maternità senza sesso. In questa prospettiva, Flora parrebbe «castigare» le prostitute che esercitano il sesso senza maternità, come le «castigavano» gli edili che esse dovevano «temere», come venivano «castigate» quando dovevano parodiare i ludi gladiatorii dando spettacolo di sé a tutto il popolo romano.

Per concludere sia con Flora che con questo mese di aprile in cui si commemorava la nascita di Roma, ricorderò una notizia di Giovanni Lido: quando Romolo fondò Roma «diede alla città tre nomi, uno segreto [o iniziatico, *telestikos*] uno sacrale [o liturgico o sacerdotale, *hiratikos*] e uno «politico» [*politikos*] [...], quello sacrale è Flora».[91] Non abbiamo altre fonti al riguardo e dunque ammettiamo che si tratti soltanto di una tarda invenzione. Ma è un'invenzione che risponde all'esigenza di stabilire un legame tra Flora e la dea Roma, quindi tra Flora e Cibele, che alla dea Roma aveva dato il modello iconografico; risponde in sostanza all'esigenza di giustificare la collocazione della nascita di Roma nel mese di aprile.

NOTE

[1] Lyd., *de mens.* 4, 65.

[2] Ov., *fast.* 4, 133 sgg.

[3] Plin., *n.h.* 7, 120; Val. Max. 8, 15, 12; Solin. 1, 126. Giulio Ossequente (3 7) pone al 114 *a.C.* la dedica di un tempio a Verticordia.

[4] Vitr. 3, 2, 2.

[5] Il calendario prenestino porta al 10 aprile la seguente annotazione: [*Biduo sacrific*]*ium maximu*[*m*] [*fit*] *Fortunae Prim*[*i*]*g*[*eniae*] *Utro eorum die* [*eius*] *oraclum patet,* [*duo*]*viri vitulum i*[*mmolant*].

[6] Liv. 10, 29, 14.

[7] *Res gest.* 19.

[8] Liv. 10, 33, 9.

[9] Liv. 24, 16, 19.

[10] Queste sono le fonti, a cui si rinvia per le citazioni nel testo: Ov., *fast.* 4, 629-672; Varr., *de l.lat.* 6, 15; Paul. Fest. 91 L. (che chiama la festa *Hordicidia*, da *borda*, altro modo di dire *forda*); Lyd., *de mens.* 4, 72 (che chiama la festa *Phordikalia*). Il termine *fordicidium* che dà il nome alla festa, significa «uccisione di una *forda*», ossia di una vacca pregna.

[11] Ov., *fast.* 1, 673 sg.

[12] Hor., *carm. saec.* 29 sg.

[13] Paul. Fest. 109 L. (s.v. *Matrem Matutam*).

[14] Gell. 13, 23, 16.

[15] Ov., *fast.* 4, 393 sgg.

[16] Ov., *fast.* 4, 681 sgg.

[17] Varr., *de r. rust.* 2, 1, 9; Cic., *de div.* 2, 47, 98; Prop. 4, 4, 73 sgg.; Paul. Fest. 273 L.; Vell. 1, 8, 4; Dionys. Hal. 1, 88, 3; Plut., *Rom.* 12, 1; Lyd., *de mens.* 1, 14; etc.

[18] Ov., *fast.* 4, 681 sgg.

[19] Paul. Fest. 3 L.

[20] Solin. 1, 19.

[21] Serv., *ad Georg.* 3, 1.

[22] Gell. 2, 28, 3: *si deo si deae*; Cat., *de r. rust.* 139: *si deus si dea*; Serv., *ad Aen.* 2, 35 1: *sive mas sive femina*; etc.

[23] L'esquilino: *annus pastoricius incipit*; il prenestino: *principio anni pastorici*. Cfr. Ov., *fast.* 4, 775: *annum pastorum*; Tib. 2, 5, 82: *felix et sacer annus erit* (per i pastori dopo che avranno compiuti i riti dei Parilia).

[24] Varr., *de l. lat.* 6, 15.

[25] Paul. Fest. 285 L.

[26] Paul. Fest. 248 L.

[27] Varr., *de r. rust.* 2, 1, 9.

[28] Serv., *ad Aen.* 2, 325.

[29] Athen. 8, 361 s.

[30] Varr., *de l. lat.* 6, 16.

[31] Non. Mare., 121 L.

[32] Citato da Macr., 1, 4, 6.

[33] Paul. Fest. 57 L.: *Calpar vinum novum, quod ex dolio demitur sacrificii causa, antequam gustetur. Iovi enim prius sua vina libabant, quae appellabant festa Vinalia.*

[34] Ov., *fast.* 4, 879 sgg.; Cato in Macr., *Saturn.* 3, 5, 10 (= frg. 12 *P.*); Plut., *q.R.* 45; Dionigi d'Alicarnasso (1, 65, 2) attribuisce il voto ad Ascanio.

[35] Liv. 40, 34, 4. Il nome di Ericina (*Erycina*) deriva da un culto di Afrodite sul monte Erice (*Eryx*) in Sicilia. Tale culto è stato introdotto a Roma.

[36] R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954, pp. 98 sgg.

[37] G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, ed. ital., Torino 1955. *V.* specialmente il paragrafo intitolato «Giove e la magia, Marte e il combattimento» (il 4° paragrafo del 3° capitolo).

[38] Lo stesso Dumézil che ha proposto per la sovranità di Giove la qualità di «magica», a distanza di vent'anni dalla prima formulazione e proprio a

proposito della connessione di Venere col vino, scrive: *A vrai dire j'y mets de moins en moins de magie* (*Idées romaines*, Paris 1969, *p.* 248).

[39] Dumézil cit. (in nota 37), *p.* 55.

[40] Lact., *Instit.* 1, 22, 11. Del mito c'è anche una versione «femminista» riportata da Macrobio (*Saturn.* 1, 12, 24 sgg.): Fauna è figlia e non moglie di Fauno; essa resiste alle intemperanze sessuali del padre che, per costringerla alle sue voglie, la fa ubriacare e la batte con una verga di mirto. Anche in questa versione comunque si parla di vino e di mirto.

[41] Ov., *fast.* 4, 869.

[42] Plut., *Numa* 25.

[43] Ov., *fast.* 4, 87 1: *Templa frequentari Collinae proxima portae, nunc decet.*

[44] Fest. 424 L.; Gaius 2, 3 agg.; Dig. 1, 8, 9; 6.

[45] Nella «inaugurazione» comprendo idealmente anche l'*auspicatio* dei magistrati che convocano i comizi. Ho inteso dare un'idea globale dell'effetto liberatorio (ai fini di un esercizio della volontà) e non costrittorio, che Roma attribuiva alla consultazione di Giove. Tale idea emerge dalla fondamentale ricerca di P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* (Torino, 1960), dove se ne analizzano gli aspetti particolari attestati dalle varie fonti.

[46] Varr., *r. rust.*, 1, 1, 6; Gell. 5, 12, 14: Paul. Fest. 325 L.; Serv., *ad Georg.* 1, 151.

[47] Ov., *fast.*, 907; Tert., *de spect.* 5, 8; Lact., *div. inst.* 1, 20, 17; Aug., *de civ. Dei* 4, 21.

[48] Ov., *fast.* 4, 907.

[49] Plin., *n.h.* 18, 284.

[50] Ov., *fast.* 4, 905-942.

[51] Liv. 29, 14, 14.

[52] Plin., *n.h.* 18, 286. Velleio Patercolo (1, 14, 8) indica il 241 invece del 238.

[53] Un'azione «lusoria» è riscontrabile dovunque come tipica del comportamento festivo; non è tanto un problema della religione romana, quanto un problema storico-religioso generale. Sommariamente si può dire che con i «giochi» si sostituiscono le attività «serie» di tutti i giorni, quando tali attività vengono sospese con l'instaurazione di una festa.

[54] Sul luogo della secessione esisteva anche una tradizione che metteva il Monte Sacro al posto dell'Aventino. Livio (2, 32, 2 sg.) la considera avvenuta sul Monte Sacro, senza addurre prove precise ma semplicemente optando per la tradizione più diffusa (*fama frequentior*) invece che per la notizia di Calpurnio Pisone (*cuius Piso auctor*), il quale nei suoi *Annales*

aveva scritto che la secessione era stata fatta sull'Aventino. Scegliere il Monte Sacro invece che l'Aventino, significava accentuare il momento della riconciliazione invece che il momento della rivolta. Per i Romani il Monte Sacro (lo intendevano consacrato a Giove), avrebbe dato il nome alle *leges sacratae*, quelle che siglavano la riconciliazione mediante il riconoscimento da parte patrizia dell'autorità e della inviolabilità dei capi che la plebe si era dati, ossia dei tribuni e degli edili (Fest. 422-424 L.).

[55] Dion. Hal. 6, 17; 94. Cfr. Tac., *ann.* 2, 49.

[56] Gell. 13, 14. Aulo Gellio intitola tutto il capitolo alla spiegazione del *pomerium* (*Quid sit pomerium*).

[57] Liv. 2, 33, 4. Da notare: nella redazione liviana Sp. Cassio è il console sotto il quale sarebbe avvenuta la secessione della plebe sul Monte Sacro.

[58] Cic., *de nat. deor.* 2, 24, 62.

[59] Macr., *Sat.* 3, 12, 10.

[60] Serv., *ad Aen.* 4, 58.

[61] Cic., *pro Balbo* 24, 55.

[62] Il testo (CIL 1, 2, 581, 2a ed.) rinvenuto nel 1640 in una tavola di bronzo destinata alle autorità dell'*ager Teuranus* (od. Tiriolo, prov. Catanzaro), fu diramato oltre che nei territori governati direttamente da Roma anche ai socii e ai *foederati*. Sull'affare dei Baccanali v. Livio, 29, 9, 19.

[63] Questo scambiare inviti è detto *mutitare* da Aulo Gellio (2, 24, 2; 18, 2, 11).

[64] Cic., *de leg.* 3, 6: *Sunto aediles curatores urbis, annonae ludorumque solemnium.*

[65] Liv. 29, 10 sgg.

[66] Liv. 29, 11, 7; cfr. App., *de bello Hann.* 56; Arnob., *adv. nat.* 7, 49; Prudent., *peri steph.*, 10, 153.

[67] Ov., *fast.* 4, 296 sgg.

[68] Liv. 36, 36, 3.

[69] Per il 194: Liv. 36, 54, 3; Val. Max. 2, 4, 3. Per il 191: Liv. 36, 36, 3 sg.

[70] Dion. Hal. 2, 19, 4.

[71] Gell. 2, 24, 2.

[72] Cic., *de leg.* 2, 16, 40.

[73] Lyd., *de mens.* 4, 59.

[74] Tert., *apolog.* 25.

[75] CIL 5, 796.

[76] Verg., *Aen.* 6, 784.

[77] Tac., *ann.* 4, 56.

[78] Ov., *fast.* 5, 277 sgg.
[79] Cfr. sopra, nota 52.
[80] Grüber 1, p. 469, n. 3816.
[81] Ov., *fast.* 5, 349; 371 sg.; Schol. ad Iuv. 6, 249 sg.; etc.
[82] Aug., *de civ. Dei* 2, 27.
[83] Arnob., *adv. nat.* 7, 33.
[84] Sen., *de vita beata* 7, 3.
[85] Tac., *ann.* 2, 85, dove si parla dello scandalo di «una Vistilia, nata da una famiglia pretorile, che si era denunciata presso gli edili come meretrice pubblica, secondo l'uso avito per cui si riteneva che la confessione [*professio*] della vergognosa attività fosse già di per sé un castigo sufficiente per le donne spudorate».
[86] Ov., *fast.* 4, 856.
[87] Tac., *ann.* 2, 49.
[88] Ov., *fast.* 5, 229-260.
[89] Varr., *de l. lat.* 5, 74.
[90] Varr., *de l. lat.* 7, 45.
[91] Lyd., *de mens.* 4, 73.

CAPITOLO QUINTO

MAGGIO

5.1 Calende: Maia, Bona Dea, Lares Praestites

«Nel suo primo giorno, il pontefice massimo [*archiereus*] prescriveva che per tutto il mese nessuno mangiasse i piedi e la testa di qualsiasi animale, allo scopo di proteggersi dall'artrite [...] i commercianti pregavano Maia ed Hermes chiedendo di poter trafficare senza rischi [...] Attenendosi ad un altro testo sacro [*hieros logos*], Fonteio dice che alle calende di maggio si doveva onorare la terra [...] La onorano, secondo lui, prestando un culto a Maia, ossia alla terra.»[1] Così Giovanni Lido, una fonte greca del 6° secolo d. C., che trovava naturale l'associazione di Maia e Mercurio (si tratta infatti del dio romano che Lido, da greco, chiama Hermes), in quanto la mitologia greca stabiliva tra loro il rapporto di madre e figlio. Né gli suscita perplessità, ma comunque la presenta come un'affermazione d'altri, l'identificazione di Maia con la Terra: la cultura ellenistico-romana ha prodotto una teologia sincretistica per cui tutte le divinità venivano interpretate come Terra o Luna,

se femminili, e come Cielo o Sole, se maschili. Però l'accoppiamento Maia-Mercurio ha indotto Lido a mettere in non cale l'accoppiamento Maia-Vulcano, questo sì realmente ed esclusivamente romano, attestato nei «libri dei sacerdoti del popolo romano» dalla formula *Maia Volcani*[2].

Per i Romani, dunque, Maia era la sposa di Vulcano, e lo si sosteneva rilevando che il sacrificio a lei indirizzato alle calende di maggio veniva eseguito dal sacerdote di Vulcano, il *flamen Vulcanalis*; inoltre si poteva anche sostenere che Maia era la dea da cui prendeva il nome il mese di Maggio (*Maius*).

Macrobio ci dà queste notizie trattando l'etimologia di maggio in un passo che riportiamo per esteso: «Circa il nome di questo mese le opinioni degli autori sono largamente contrastanti. Fulvio Nobiliore, nei *Fasti* che depositò presso il tempio di Ercole e delle Muse, dice che Romolo, dopo che ebbe diviso il popolo in anziani [*maiores*] e giovani [*iuniores*], in modo che i primi contribuissero con le decisioni [*consilia*] alla salvezza dello stato e i secondi con le armi, per onorare le due metà chiamò Maius questo mese e Iunius il seguente. Vi sono poi coloro che affermano che questo mese è stato importato dal calendario di Tuscolo, dove s'invoca ancora il dio Maius, cioè Giove, detto così evidentemente per la sua grandezza e maestà [*magnitudine ac maiestate*]. Cincio pensa che il mese sia stato intitolato a Maia che egli afferma essere la moglie di Vulcano, e trae argomento per dimostrare la sua opinione dal fatto che il *flamen Vulcanalis* compie un sacrificio a questa dea il primo maggio. Ma Pisone dice che la moglie di Vulcano non si chiama Maía, bensì Maiestas. Di diverso avviso sono altri i quali pretendono che sia Maia madre di Mercurio a dare il nome al mese; e costoro provano quanto asseriscono col fatto che in questo mese i mercanti sacrificano contemporaneamente a Maia e a Mercurio. Certuni affermano – e con essi concorda Cornelio Labeone – che questa Maia alla quale si sacrifica nel mese di maggio sia la terra, così chiamata per la sua grandezza, come viene anche detta Magna Mater nel culto; e costoro confortano la loro asserzione anche col fatto che alla dea si sacrifica una scrofa, cioè la vittima propria della Terra. E diconó che in seguito si è aggiunto Mercurio a Maia

perché all'uomo che nasce, la voce viene data dal contatto con la terra, e d'altro canto si sa che Mercurio è il dio della voce e del linguaggio. Cornelio Labeone scrive che a questa Maia, ossia alla Terra, sotto il nome di Bona Dea, è stato dedicato un tempio il primo maggio, e afferma che proprio dal suo rituale segreto è possibile capire come Bona Dea e la Terra siano la stessa cosa. Nei libri dei pontefici questa medesima divinità è chiamata Bona Dea, Fauna, Ops, Fatua.»[3]

Tanto l'etimologia di Maius quanto l'identificazione di Maia creavano problemi agli eruditi romani e fornivano loro materia di discussione. Ovidio,[4] di fronte alle varie spiegazioni (*diversae causae*), si vede costretto a dire: non so a quale appigliarmi (*qua ferar ignoro*); poi le riduce a tre: la *maiestas*, i *maiores* e Maia quale madre di Mercurio. Quanto a noi, escluderemmo per il momento Mercurio-Hermes, salvo a recuperare poi una sua funzione romana, ovvero a spiegare la sua inclusione in un contesto festivo romano collocato alle calende di maggio; in definitiva è accertato che i mercanti sacrificassero a lui in questo giorno. Resta una serie di nomi, *Maius*, *Maia*, *maiestas*, *maiores*, tutti ugualmente riferibili al comparativo di maggioranza di «grande», sia che si tratti di un mese, sia che si tratti di una dea, sia che si tratti di una qualità, sia che si tratti degli anziani; ne dedurremmo che il mese di maggio era caratterizzato in comparazione (di maggioranza) con un altro ciclo temporale. Si è visto che per qualcuno la comparazione si poneva col mese di giugno (*Iunius*), come se questo prendesse nome da *iunior*: vedremo la cosa a suo luogo, quando parleremo di giugno e della sua etimologia. Per il momento osserviamo che se dobbiamo ridurre la «maggior grandezza» di maggio a misura d'uomo, cioè a quella dei *maiores* rispetto ai *iuniores*, i giovani da comparare li troviamo nei mesi di febbraio (i Luperci) e di marzo (i Salii); di conseguenza diremmo che maggio va comparato con il ciclo febbraio-marzo, così come i Luperci e i Salii vanno comparati col sodalizio dei Fratelli Arvali che operava appunto in maggio. Gli Arvali, come vedremo nel paragrafo intitolato «Ambarvalia e Arvali», possono appunto considerarsi «anziani» rispetto ai «giovani» Luperci e Salii. Il mese di maggio, tutto sommato, rivela una «maggiore età» ri-

spetto ai mesi precedenti: l'anno è meno giovane, il grano è arrivato alla sua maggiore altezza e ormai non deve più crescere ma soltanto maturare. In tale connessione la virilità che i Luperci manifestavano allo stato naturale e che i Salii indirizzavano alla milizia, ora in maggio doveva volgersi alla cultura dei campi (*arva*) che davano il nome agli Arvali.

L'astratto *maiestas* esprimeva concettualmente la condizione di chi è «maggiore» rispetto a chi è «minore»; potremmo dire: la condizione del *magister* (da *magis*, «più»), colui che comanda, rispetto al *minister* (da *minus*, «meno») che era appunto il servo, colui che ubbidisce. La *maiestas* poteva essere intesa come il principio che dà ordine all'universo. Ovidio lo fa creando un mito cosmogonico per cui l'avvento di Maiestas (figlia di Onore e Riverenza) mette ordine in un universo caotico nel quale «né la Terra si riconosceva inferiore [*cedebat*] al Cielo, né gli altri astri al Sole», e gli dèi non rispettavano alcuna gerarchia. Poi Ovidio passa dalla gerarchia cosmica e divina a quella umana, e la *maiestas* diventa la qualità propria dei *maiores* che sono tali sia per l'età (gli anziani) e sia per il potere che, grazie all'età, essi detengono. «Grande fu un tempo la riverenza per le teste canute»: la sola età, dunque, basta a conferire *maiestas*. E l'età era anche una condizione per l'esercizio del potere magistratuale: «leggi precise fissano l'età per candidarsi alle cariche»[5]. Ovidio, infine, non manca di rilevare che gli anziani se hanno acquistato la *maiestas*, hanno però perduto le forze giovanili, donde la vecchiaia che è «maggiore» per gli onori è anche «minore per le forze» (*minor viribus*). Forse alla condizione senile, in quanto soggetta all'artrite, si riferisce la curiosa prescrizione del pontefice massimo riportata da Giovanni Lido.

A questo punto diventa facile sostituire Maia alla Maiestas mitizzata da Ovidio, riproducendo in senso inverso l'operazione di Calpurnio Pisone che, secondo la testimonianza di Macrobio riportata sopra, «dice che la moglie di Vulcano non si chiama Maia, bensì Maiestas». Con la nostra operazione abbiamo l'impressione di aver sostituito qualcosa di astratto con qualcosa di concreto, ma in realtà Maia ha ben poco di concreto o di concretamente documentato. All'epoca delle nostre fonti (ma forse anche originaria-

mente) parrebbe più un epiteto che una figura divina. È un fatto che «nei libri dei pontefici questa medesima divinità è chiamata Bona Dea, Fauna, Ops, Fatua», sempre se crediamo alla testimonianza di Macrobio. E, con qualche riserva per Ops di cui si parlerà a suo tempo, tutti questi nomi non sarebbero che altrettanti epiteti che rilevano bontà, «faunicità» (appartenenza al mondo selvaggio di Fauno), dovizia, fatuità. Una riserva la faremmo anche per Fauna-Fatua, ma non perché con questo nome s'intendesse una dea bene individuata, bensì perché proprio come epiteto parrebbe contrastare la *maiestas* di Maia. Rimandiamo la questione a quando si sarà detto di più sul culto di Bona Dea, seguendo il consiglio di Labeone che desume le proprie informazioni dal «suo rituale segreto» (*ex ipso occultiore ritu*). Possiamo invece sciogliere la riserva su Ops, almeno per i nostri fini immediati: Ops è «potere», «facoltà», «dovizia di mezzi», tutte qualità che si conciliano benissimo con la *maiestas*.

E veniamo a Bona Dea che aveva un tempio sull'Aventino la cui festa cadeva il primo maggio. Questo tempio sorgeva sotto una grossa roccia detta *Saxum*, da cui l'epiteto di *Subsaxana* attribuito alla dea. Ma Bona, dicevamo, è esso stesso un epiteto; dunque questa «dea della roccia» doveva avere un nome segreto come segreto era il suo culto. Cicerone dice che la dea aveva un culto strettamente riservato alle donne e «gli uomini non avevano la facoltà di conoscerne neppure il nome»[6]. Può darsi che, nonostante tanta segretezza, il nome misterioso ci sia stato tramandato, e comunque potrebbe trattarsi ancora una volta d'un epiteto. Tale nome è Damia, secondo l'epitomatore di Festo: «*Damium* era il sacrificio segreto [*in operto*] in onore di Bona Dea [...] La stessa dea era chiamata anche Damia e *damiatrix* la sua sacerdotessa»[7]. Ora una Damia associata ad una Auxesia aveva un culto femminile nell'isola di Egina[8] e si trattava di un culto che Pausania[9] ritiene simile a quello eleusino prestato a Demetra e Persefone.

Senza scadere nel gioco delle identificazioni – tipico delle nostre fonti e adottato in filologia come strumento esegetico – si debbono prendere in considerazione certi fatti: Damia è forse il nome segreto, o comunque un altro nome di Bona Dea; Bona Dea, in quanto

identificata con Maia, poteva essere identificata anche con la Magna Mater, Cibele; il culto della Damia egineta ricordava il rituale eleusino e dunque un culto di Demetra. Si direbbe che il medesimo flusso che ha portato a Roma Demetra e Cibele, abbia prodotto anche il culto di Bona Dea Subsaxana; tanto più che una tradizione[10] lo voleva instaurato per iniziativa di quella stessa Quinta Claudia che aveva avuto una parte rilevante nella introduzione di Cibele. Ora, però, se si sposta l'interesse dalle origini probabilmente greche alla sostanza sicuramente romana di Bona Dea, altri sono i fatti da prendere in considerazione: la dea, in quanto Maia, era anche Maiestas; nel suo tempio, dove si conservavano e si distribuivano erbe medicamentose (tipo *venena di* Venere), era proibito introdurre il mirto (la pianta di Venere)[11]; nel tempio vi erano serpenti «che non avevano né mettevano paura»[12]; un rito prescriveva che le donne bevessero vino chiamandolo latte da un contenitore detto *mellarium* (come se fosse per il miele)[13]; un mito, quello di Fauna uccisa da Fauno, forniva al culto un fondamento eziologico[14].

Se Bona è la Grande Madre, le si addice certamente la *maiestas*, come si addice a Cibele la sovrana dalla corona turrita che ha fornito il modello all'iconografia di Roma imperiale. Le si addice anche se è interpretata come la dea Terra, che Cornelio Labeone diceva di poter chiamare Maia per la sua «grandezza». Poi Labeone affermava che l'identificazione con la terra poteva capirsi dal rituale segreto che si svolgeva all'interno del tempio; ma, per quel poco che sappiamo al riguardo, l'unico elemento che potrebbe avviarci a questa identificazione è la presenza di terrigeni serpenti. Questi serpenti, in verità, sono un segno un po' vago per esprimere la qualità tellurica di Bona, o un segno che diventa efficace soltanto per chi conferisce ai simboli un valore paradigmatico. Quanto a noi, proponiamo un sintagma elementare mettendo insieme il serpente e la *maiestas*. È una composizione forse scandalosa agli occhi di un simbolista, ma non ci è suggerita da alcun simbolismo teorico, bensì da un concreto fatto storico: il culto di quella Giunone Sospita della quale si è parlato a proposito delle calende di febbraio. Questa dea godeva appunto del serpente e della *maiestas*: nel suo tempio originario di

Lanuvio si custodiva un serpente[15]; la sua *maiestas* era espressa dal titolo di Regina con cui la si venerava ufficialmente.

A questo punto ci chiediamo se l'attribuzione di *maiestas* a una dea come Bona, non contrasti con l'ordine di Giove, ovvero con la sua *maiestas*. Se Giunone era concepibile come Regina, ciò le derivava dall'essere sposa di Giove, ossia dal partecipare della stessa *maiestas* di Giove; ma Bona? Al massimo poteva essere, in quanto Fauna, la sposa di Fauno. Come tale era stata anche lei una regina, secondo il mito che faceva di Fauno un antico re del Lazio; ma una regina senza *maiestas*, una regina capace di ubriacarsi agendo così «contro le norme e la dignità regale», come dice Lattanzio. Bene, se questa regina è indegna, tuttavia non perde la propria *maiestas*: nello specifico la *maiestas* consiste nel sentirsi «maggiore» o superiore alle norme; è il marito che la priva della *maiestas* (e della vita) uccidendola. Però, morta come Fauna, è recuperata come Bona Dea, e come Bona Dea recupera la *maiestas*. Si tratta di un recupero clandestino che lo stato romano legato alla *maiestas* di Giove non poteva ammettere; ma lo ha tollerato, purché confinato al mondo femminile; donde il culto segreto da cui i maschi erano rigorosamente esclusi. Potremmo dire: con il culto di Bona Dea lo stato romano prendeva atto di una realtà femminile contrastante la realtà maschile che esso esprimeva e organizzava, e se ne difendeva assegnandole limiti precisi. Questa presenza-assenza dello stato si rileva molto bene in occasione di un'altra festa di Bona Dea, che aveva luogo nella notte tra il 3 e il 4 dicembre: si teneva nella casa di un magistrato fornito d'*imperium*, però dopo aver fatto uscire il magistrato stesso con tutti gli uomini; il rito era celebrato da un sacerdozio ufficiale, però non da sacerdoti maschi, bensì dalle vestali.[16]

Due calendari, il venusino e l'esquilino, e Ovidio[17] attestano per queste stesse calende un culto dei Lari. Ovidio dice che si tratta dei Lares Praestites e che si chiamano così perché «garantiscono [*praestant*] la sicurezza»; aggiunge che nell'ara a loro dedicata era raffigurato un cane: il cane, come i Lari, «fa la guardia alla casa ed è fedele al padrone». Dei Lari abbiamo parlato a proposito dei Compitalia di gennaio e dei Feralia del 21 febbraio. Ora si tratta di vedere fino a che punto quel che si è detto allora giustifichi in

qualche modo la presenza di un culto dei Lari nella giornata di Bona Dea (o Maia o Fauna-Fatua) e, subordinatamente, di Mercurio cui sacrificavano i commercianti. Cominciamo con la connessione, a livello etimologico, tra Maia e i *maiores*: gli antenati erano detti *maiores*, e noi, parlando dei Lares Compitales, abbiamo appunto proposto di intenderli come una specie di antenati ideali o figurati di tutti coloro che vivevano in un certo luogo, in quanto potevano venire considerati gli abitanti primordiali di quel luogo. Passiamo alla madre dei Lari come ce la presenta Ovidio parlando dei Feralia: la «fatua» Lara diventata Tacita Muta trova rispondenza in Fauna-Fatua diventata Bona Dea. Infine Mercurio: è il padre dei Lari nella versione ovidiana, e tale mitica paternità riproduce certamente l'affinità tra l'azione dei Lari (detti *viales* o *viatores* o, quando si trattava di viaggi per mare, *permarini*) e quella di Mercurio in favore dei viaggiatori o dei commercianti che erano i viaggiatori per antonomasia.

5.2 Lemuria (9, 11, 13 maggio)

I tre giorni dispari compresi tra le none (il 7) e le idi (il 15) di questo mese erano intitolati Lemuria. Si aveva a che fare con gli spettri, detti Lemures, che in questo periodo dell'anno invadevano il mondo dei vivi: «ombre vaganti di uomini morti anzitempo, di cui quindi bisogna aver timore»[18]. Gli spettri dovevano essere cacciati fuori dalle case e Ovidio ne descrive il modo[19]: l'operatore si alza a mezzanotte; a piedi nudi e facendo schioccare le dita (per allontanare gli spettri) va a lavarsi le mani con acqua di fonte; prende delle fave nere e le getta dietro di sé dicendo: «Butto queste fave e con queste redimo me e i miei.» L'operazione andava compiuta nove volte; alla fine l'operatore si lavava di nuovo le mani, faceva risuonare recipienti di bronzo e pregava perché gli spettri uscissero dalla sua casa ripetendo nove volte la formula: «Uscite o Mani paterni.»

È inevitabile un confronto tra i due modi di trattare i morti indicati dal calendario romano: quello dei Parentalia di febbraio, quando i vivi si recavano dai morti (alle loro tombe) per proclamarli

«antenati» (*parentes*), e questo dei Lemuria, quando sono i morti a recarsi dai vivi e ne vengono scacciati con un rito apotropaico. Stranamente, però, il confronto non ha indotto né gli antichi né i moderni a cogliere la specificità delle due ricorrenze ma si è preferito considerare l'una una duplicazione dell'altra. Così fa esemplarmente Ovidio affermando che, quando l'anno aveva dieci mesi e non c'erano ancora gennaio e febbraio, la festa dei morti veniva celebrata in maggio, poi, con l'anno di dodici mesi la celebrazione venne spostata a febbraio (i Parentalia), e in maggio si conservava soltanto «una parte delle antiche usanze», appunto la cacciata dei Lemures che lui descrive.[20] La vieta tradizione dell'anno romuleo di dieci mesi ha evidentemente messo fuori strada sia Ovidio e sia gli studiosi moderni che l'hanno seguito. Tant'è che potremmo considerare inventata da lui la formula in cui gli spettri da scacciare vengono chiamati *Manes paterni* invece che *Lemures*, quasi come una *parentatio* degli spettri quanto mai inopportuna in quella circostanza. A meno che la formula non servisse a rendere «buoni» gli spettri, dato che *manes*, con cui si indicavano usualmente i morti della famiglia riguardati come protettori, significa probabilmente «buoni»[21] (ma in tal caso quel *paterni* sarebbe di troppo).

In realtà, il solo fatto che in febbraio si andava alle case dei morti mentre in maggio erano i morti a venire alle case dei vivi dovrebbe impedirci di prendere in considerazione l'ipotesi di una ridondanza comunque sostenuta (ma meno che mai se fondata sul mitico anno romuleo). Non c'è ridondanza perché Parentalia e Lemuria non hanno lo stesso oggetto: i morti dei Parentalia sono i *parentes*, gli antenati, mentre i Lemures sono, come abbiamo detto sopra con le parole di Pomponio Porfirione, i fantasmi «degli uomini morti anzitempo» (*hominum ante diem mortuorum*), ossia prima di essersi formata una famiglia e di aver generato figli, prima di aver acquistato le qualità necessarie per diventare antenati. Poi Porfirione chiarisce il concetto con l'esempio di Remo che, ucciso o fatto uccidere da Romolo, è diventato un lemure. Non è un esempio detto a caso, ma è la tradizione riferita anche da Ovidio,[22] per cui il triduo dei Lemuria sarebbe stato istituito da Romolo per placare il fantasma di Remo, e in origine avrebbe addirittura avuto il nome di

Remuria, diventato Lemuria quando «dopo lungo tempo fu mutata in dolce la lettera aspra» iniziale.

Non è naturalmente una tradizione da prendere sul serio, però sul serio va preso Remo come prototipo mitico dei Lemures. Tanto che ce ne possiamo servire per contrapporlo a Romolo così come l'oggetto dei Lemuria va contrapposto all'oggetto dei Parentalia; voglio dire: Remo sta a Romolo come i Lemuria stanno ai Parentalia. Infatti, se Remo è il prototipo dei *lemures*, Romolo può essere considerato il prototipo dei *parentes*: nel trattare i Parentalia abbiamo ricordato che Romolo morto venne salutato come *parens* della città di Roma; per contro, Remo è colui che, non essendo riuscito a fondare una sua città, è morto senza conseguire il titolo di *parens*. In quell'occasione abbiamo proposto anche l'ipotesi che la *parentatio* pubblica eseguita dalle vestali avesse Romolo per oggetto; interessante è adesso riscontrare un'azione delle vestali anche in concomitanza con i Lemuria.

«Le tre vestali più anziane dalle none di maggio fino alla vigilia delle idi a giorni alterni mettono in ceste messorie spighe di farro; le stesse vergini vestali abbrustoliscono quelle spighe, le trebbiano, le macinano e ripongono il macinato. Con quel farro le vergini, tre volte l'anno, ai Lupercalia, ai Vestalia e alle idi di settembre, fanno la mola (salsa) aggiungendovi sale cotto e crudo.»[23] Se togliamo le none (il 7) e la vigilia delle idi (il 14) che racchiudevano il periodo destinato a questa mietitura rituale del farro, restano sei giorni; dato che avveniva a giorni alterni, la mietitura era fatta o nelle stesse giornate dei Lemuria (il 9, l'11 e il 13) o alle loro vigilie: in un modo o nell'altro dobbiamo considerarla collegata ai Lemuria. Si tratta di un collegamento carico di significati, capace di spiegare molte cose: prima di tutto la pericolosità dei *dies lemurales* espressa come un temibile ritorno di morti, poi anche l'assunzione della coppia Romolo e Remo per denotare due diverse condizioni dei defunti, quella di *parentes* e quella di *lemures*. Spiega in sostanza, senza far ricorso al fantomatico anno romuleo, la relazione calendariale tra maggio e febbraio: tra il mese in cui ricorre l'uccisione di Remo, si scacciano i morti (*lemures*), si miete ritualmente il primo farro (neppure ancora maturo), e il mese in cui ricorre la

morte e la deificazione di Romolo, si venerano i morti (*parentes*), si celebra la prima tostatura del farro mietuto l'anno precedente. La vicenda del farro è una delle chiavi possibili, e forse la migliore, per cogliere la struttura che unifica tutti questi elementi; è migliore non in senso assoluto, bensì relativamente all'assetto festivo delle realtà in questione, in quanto l'anno calendariale (un ciclo puntualizzato dalle feste) trova inevitabilmente una rispondenza nell'annata agricola (un ciclo puntualizzato dalle operazioni agrarie).

La pericolosità dei *dies lemurales* è quella che la comparazione storico-religiosa riscontra (almeno da Frazer in poi) nella mietitura, intesa come una violazione, quasi un'uccisione del prodotto raccolto. È una pericolosità che viene espiata, ossia vanificata, in vari modi; il modo adottato dai Romani consiste nel far compiere una mietitura simbolica alle vestali, ragionevolmente prima che nei campi avesse luogo la mietitura reale, e pertanto in maggio, prima che il prodotto fosse giunto a maturazione (ossia prima di giugno). In questa mietitura «primiziale», e nei tre giorni in cui avveniva, si riteneva concentrata tutta la pericolosità dell'operazione agraria. Dunque bastava stare all'erta in questi tre giorni, ed ogni rischio era superato. Stare all'erta voleva dire difendersi dai *lemures*, dai morti che tornano. In altri termini, oggettivata la paura della mietitura nella paura di un ritorno dei morti, bastava operare ritualmente per cacciare i morti e questo avrebbe reso innocua la mietitura di giugno. Il collegamento logico tra le due paure veniva fornito dall'immagine del farro «ucciso», e per giunta ucciso *ante diem*, prematuramente, come i *lemures*, come Remo.

Quanto alla mietitura simbolica o «primiziale» che riscattava ritualmente il popolo romano dalla colpa attribuita al mietere, veniva affidata alle vestali, ossia ad operatrici che, sottratte come erano ad una normale vita umana, potevano compierla senza avere i timori della gente comune. Né basta, ma eliminava ogni rischio residuo il fatto che il farro mietuto dalle vestali non era stato «ucciso» per soddisfare l'avidità umana, giacché non veniva mangiato da nessuno ma serviva per preparare la farina salata (*mola salsa*) con cui si usava cospargere (*immolare*) le vittime sacrificali.

Eppure neanche così c'era da dormire sonni tranquilli in quei tre

giorni dedicati alla mietitura rituale delle vestali. Tant'è che nel mezzo della notte il capofamiglia si levava dal letto per cacciare i Lemures dalla sua casa. Anche in questa cacciata trapela la connessione agraria: si offrivano fave agli spettri. Potremmo dire con Festo[24] che si faceva così perché «si riteneva che la fava appartenesse ai morti; infatti ai Lemuria viene gettata agli spettri e ai Parentalia viene usata nei sacrifici, e nel suo fiore sembra di poter vedere le lettere del lutto». Però oggettivamente non si legge la parola lutto nel fiore di fava, a meno che non la si voglia leggere per forza quando si è stabilito che la fava appartiene ai morti; e d'altra parte, dire che la fava appartiene ai morti perché la si gettava ai Lemures e veniva usata nei sacrifici funerari, è chiaramente una tautologia. Perciò diremmo piuttosto: nel rito apotropaico che doveva cacciare i Lemures si davano fave in cambio del farro sottratto all'alterità, quale che fosse. Con la fava (*faba*) quale cibo dei Lemures possiamo intravedere una giustificazione del nome di Fabiani attribuito ai compagni di Remo, il lemure prototipico (cfr. quanto è stato detto al riguardo parlando dei Lupercalia).

Per l'11, il giorno di mezzo del triduo lemurale, il calendario precesareo di Anzio porta una nota mutila: *Ma* è stata integrata come *Manibus* o come *Maniae*, cioè come se alludesse ad un rito dedicato ai Manes o a una Mania. Anche se non sappiamo di che rito si tratti, il nome dei destinatari giustifica la sua presenza in questo periodo di ritorno dei morti. *Manes* era un termine con cui si indicavano i defunti; veniva usato sempre al plurale, anche quando indicava un singolo defunto, motivo per cui si diceva «i Mani del Tale» intendendo la condizione di morto della persona della quale si parlava; si direbbe che la condizione di morto fosse concepita come una disintegrazione della individualità con conseguente trasformazione in una pluralità di esseri, tra cui anche i Lemures. E queste sono le notizie che abbiamo sul nome *Mania*[25]: si chiamava così una focaccia di farina impastata a forma umana («perché la si faceva brutta»); si dava questo nome a degli esseri spettrali (*larvae*) con cui le nutrici mettevano paura ai bambini per farli star buoni; alcuni affermavano che Mania era la nonna o la madre delle larve. Altri autori fanno di Mania la «madre dei Lari»[26].

5.3 Gli Argei (15 maggio)

Si riparla degli Argei. Gli Argei festeggiati il 16 e il 17 marzo erano *sacella*, piccoli sacrari, intesi anche come tombe; gli Argei che sono oggetto di un rito in questa giornata erano fantocci di giunco che venivano gettati nel Tevere dall'alto del ponte Sublicio. Il rito era eseguito dalle vestali (chiamate ancora una volta in causa in questo mese) e presenziato dai pontefici e dai magistrati. Il ponte Sublicio, che congiungeva le due sponde del fiume all'altezza del Foro Boario, era il più antico della città: un ponte sacralmente importante e, come tale, protetto dalla proibizione religiosa di usare chiodi di ferro per il suo restauro.[27]

Dionigi d'Alicarnasso,[28] una delle due fonti della cerimonia, dice che essa aveva luogo alle idi di maggio, cioè il 15; precisa anche in trenta il numero dei fantocci, ma, come si è detto a proposito degli Argei-sacrari, questo autore usa tale cifra per adeguamento alle mitiche trenta tribù romulee più che per cognizione di causa. L'altra fonte, Ovidio,[29] non fa cenno al numero degli Argei ed esprime poeticamente la data della cerimonia; tanto poeticamente che lascia adito a due interpretazioni: o il 15 maggio o il 14 (strano è che gli studiosi hanno scelto quest'ultima interpretazione anche se in contrasto con Dionigi). Mi spiego: Ovidio dice al verso 603 del V libro dei *Fasti*: «[La notte] che precede le idi rende visibile il Toro che alza la testa stellata»; poi prosegue per una quindicina di versi a raccontare i miti connessi con questa costellazione; alla fine con l'attacco «*Tum quoque*» incomincia a parlare degli Argei. Ora, a meno che la cerimonia non si svolgesse nella stessa notte, tra il 14 e il 15, in cui faceva la sua comparsa la costellazione del Toro, diremmo che anche Ovidio pone il rito al 15 maggio, il giorno delle idi. Però per intenderla a questo modo dobbiamo aggiungere «la notte» al testo ovidiano, dato che lui si limita a scrivere *Idibus prior*[30], Il lasciando al lettore la facoltà di sottintendere o «la notte» o «il giorno», e se si sottintende «il giorno», ecco che il rito degli Argei viene fissato al 14 maggio. Va da sé che la costellazione del Toro comparirà soltanto di notte, ossia alla fine di *quel* giorno; motivo per cui oltre a «giorno» bisogna

sottintendere anche: «alla fine del quale...». Troppo complicato? Eppure fa tanto filologia.

Tutto sommato non sappiamo con esattezza neppure il numero degli Argei, se non si deve dar retta a Dionigi. Né serve congetturare che corrispondesse al numero degli Argei-sacrari, dato che neppure di questi conosciamo esattamente quanti fossero; come si ricorderà, Dionigi dice trenta, Varrone dice ventisette ma poi ne enumera ventiquattro. Tutto è estremamente incerto quando si parla degli Argei; le nostre fonti sono costrette ad inventare etimologie e spiegazioni circa la loro essenza. Per loro non c'era dubbio che Argei significasse Argivi; però il dubbio sorgeva quando si trattava di spiegare che ci facessero a Roma questi Argivi (sia nel senso di Greci e sia nel senso di abitanti di Argo), e ancora: ammesso che gli Argei-sacrari fossero le tombe in cui «sarebbero stati sepolti alcuni illustri uomini argivi»[31], che senso aveva buttare ogni anno nel Tevere fantocci che portavano il nome di quegli «uomini illustri»? Ovidio risolve ogni questione mettendo insieme un racconto in cui si spiega che gli Argivi sono quelli venuti con Ercole all'epoca di Evandro; essi, invece di seguire Ercole nel suo ritorno in patria, si sono fermati in quei luoghi dove poi sarebbe sorta Roma; prima di morire, presi dalla nostalgia della patria lontana, chiesero che i loro corpi venissero gettati nel Tevere con la speranza di raggiungere così, trascinati dal mare, la spiaggia d'Argo; però «duole a chi resta eseguire la sepoltura ordinata: l'ospite morto viene tumulato in terra italica e al suo posto si getta nel Tevere l'immagine di giunchi».

C'è anche un'altra versione che intende per Argei gli Argivi compagni di Ercole: questi, dopo aver preso i buoi a Gerione, nel suo ritorno in patria passò per il Lazio e attraversò il Tevere su un ponte costruito per l'occasione, che poi prenderà il nome di Sublicio, da questo ponte gettò nel fiume i simulacri di quanti compagni aveva perduto nella sua impresa; «e da allora fu mantenuto tra i riti sacri quello di fare simulacri simili»[32]. Per completezza riferirò un'altra eziologia tramandataci sempre da Ovidio: essa cerca di spiegare il rito senza tener conto del nome Argei e quindi della connessione reale con i sacrari così chiamati e di quella irreale con

gli Argivi. Si sarebbe cominciato a gettare nel Tevere fantocci al posto di uomini per mitigare l'antica usanza di uccidere in tal modo i sessagenari, imposta da un oracolo o adottata dai giovani «per poter votare da soli». È una eziologia costruita a partire dall'espressione proverbiale «gettare i sessagenari dal ponte»[33] con la quale s'intendeva l'esonero dei sessantenni dall'attività politica, con allusione al «ponte» (una tavola) su cui si doveva passare per accedere ai recinti dove si raccoglievano i suffragi[34]. In conclusione, visto che nessuna eziologia spiega coerentemente e con certezza il rito degli Argei, dovremmo affidarci alla sola coerenza calendariale e a quel tanto di certo che essa ci offre. Il punto di partenza è questo: le vestali gettavano gli Argei nel Tevere, e le stesse vestali in tre giorni precedenti avevano mietuto il primo farro. Quella mietitura poteva essere intesa come una violazione – uccisione capace di suscitare i Lemures. I privati cacciavano i Lemures dalle loro case e le vestali cacciavano gli Argei dalla città. Gli Argei dunque vanno equiparati ai Lemures? Equiparati no, dato che sugli uni agiscono pubbliche sacerdotesse assistite dai pontefici e dai magistrati mentre sugli altri agiscono cittadini privati, però confrontati sì: i Romani onoravano tanto gli Argei-sacrari (intesi anche come tombe) quanto le tombe dei propri morti, però cacciavano dalle case i morti che uscivano dalle tombe (ossia i Lemures) e dalla città gli Argei-fantocci, ossia quanto degli Argei non era contenuto negli Argei-sacrari; e si capisce che le case erano materia d'operatori privati mentre la città era materia di un sacerdozio pubblico. Proseguiamo con le vestali: esse gettano gli Argei nel Tevere come, nel mese seguente, faranno con le immondizie del tempio di Vesta (*purgamina Vestae*)[35]. Con ciò naturalmente non equipareremmo gli Argei ad immondizie, ma piuttosto a qualcosa che, come i rifiuti, doveva essere gettato nel Tevere (lo sbocco di tutte le cloache). Qualcosa che si doveva togliere di mezzo per far posto a qualcosa di nuovo: questo ci sembra il senso giusto. E appunto in tal senso dovremmo intendere tutto ciò che i Romani comprendevano e tutto insieme, perché a livello di una religione ogni rito, addirittura ogni gesto, deve avere la capacità di alludere ad una realtà globale, totalizzante e indivisibile. Nello specifico: i primi abitatori dello spazio ro-

mano fanno posto ai nuovi abitatori, pur restando come Lares (venerati all'inizio del mese), al modo in cui gli Argei gettati come fantocci restano come sacrari; i vecchi fanno posto ai giovani, ma proprio il mese che esprimeva ritualmente ciò lo si voleva chiamato *Maius* per fare onore agli anziani (*maiores*); i morti fanno posto ai vivi e un loro ritorno (i Lemures) doveva essere scongiurato; infine il vecchio farro deve far posto al nuovo, quello appena mietuto dalle vestali. Con attenzione a questa mietitura e alle «ceste messorie» fatte di giunchi in cui le vestali raccoglievano il farro, potremmo anche immaginare che gli Argei-fantocci, fatti anch'essi di giunchi, fossero in qualche modo connessi con le «vecchie» ceste, quelle in cui era stato raccolto il farro dell'anno precedente.

5.4 Mercurio (15 maggio)

Tutti i calendari fanno di Mercurio il titolare di questa giornata. Tre (il precesareo di Anzio, il venosino e il ceretano) aggiungono Maia a Mercurio. Il venosino indica anche una «festa di Giove» (*feriae Iovi*), il che è spiegabile trattandosi delle idi sacre, come in tutti i mesi, a Giove. Il precesareo indica anche un dio «invitto», ma la nota è mutila e il nome del dio così chiamato manca; si presume sia Marte, dato che «invitto» è un suo epiteto, e, per giunta, al giorno precedente il calendario venosino annota: «A Marte invitto.» Ovidio considera la giornata sacra a Mercurio e a questo dio dedica una trentina di versi[36]. All'epoca di Ovidio Mercurio non è altri che il dio greco Hermes, e quindi il Poeta esordisce con la genealogia conferitagli dal mito greco: è figlio di Giove (Zeus) e della ninfa Maia, nipote di Atlante; ma, ricordiamo, una dea che i Romani chiamavano Maia era accoppiata a Vulcano (e non a Giove né a Mercurio) nella formula liturgica prescritta dai libri sacerdotali[37]. Poi ne descrive le caratteristiche, scegliendole tra quelle che gli attribuivano in Grecia: era arbitro tra dèi superi e dèi inferi, viaggiava con le ali ai piedi, aveva inventato la lira, aveva istituito le attività della palestra, aveva insegnato il linguaggio agli uomini. Passa infine alle sue realtà romane: aveva un tempio di fronte al Circo Massimo (che la tradizione faceva risalire al 495 a. C.); aveva

una fonte nei pressi di porta Capena. A questa fonte i mercanti andavano ad attingere acqua, con la quale, mediante una fronda di alloro, bagnavano la propria testa e le proprie merci. Quindi pregavano perché fossero vanificati i loro spergiuri e le bugie che dicevano nell'esercizio della mercatura, sia per il passato che per il futuro; chiedevano guadagni e la facoltà di mentire per conseguirli. Va tenuto presente, e certamente Ovidio lo teneva presente, che in Grecia Hermes era anche il protettore dei ladri e lui stesso ladro prototipico, come appare nel noto inno omerico in cui si narra che il dio, appena nato, ha rubato ad Apollo una mandria di buoi.

5.5 Agonalia, Tubilustrium e Comitia calata (21, 23, 24 maggio)

Ristretta in uno spazio di quattro giorni, ritroviamo in maggio la sequenza Agonalia-Tubilustrium-QRCF (la sigla per «quando rex comitiavit fas» da noi assunta come indizio dei *comitia calata*) che abbiamo già vista in marzo (dal 17 al 24). La sequenza si è accorciata, dato che qui non compare il Quinquatrus e comincia il 21 anziché il 17 come in marzo, ma è evidente che in queste giornate di maggio si proponeva una situazione analoga a quella proposta dalle corrispondenti giornate di marzo. Si direbbe che c'è stata una specie di sospensione nel corso del tempo e adesso si riprende il filo dove è stato interrotto. L'intervallo risulterebbe coperto dal mese di aprile, il mese in cui si realizzava la fondazione di Roma. La cosa doveva essere assai significativa all'epoca in cui si costituì il calendario romano, ma ben poco ci è rimasto del senso originario e siamo costretti a contentarci di vaghe impressioni.

Gli Agonalia di marzo, detti anche *agonium Martiale*, erano dedicati a Marte; di questi Agonalia non conosciamo il destinatario, ammesso che ne avessero uno. Il calendario venosino fa il nome di Vediovis per il 21: lo riferisco più per completezza che per proporre un eventuale destinatario degli Agonalia di maggio. Caso mai Vediovis potrebbe rafforzare l'impressione di un rapporto tra marzo e maggio, dato che questo dio era venerato anche in marzo, e precisamente il 7 (le none) quando si festeggiava il natale del suo

tempio *inter duos lucos* sul Campidoglio[38]. Nella sequenza di maggio insieme al Quinquatrus scompare anche Minerva; né la si recupera con il Tubilustrium: se il Tubilustrium di marzo poteva essere ascritto a Minerva (almeno secondo Ovidio), questo di maggio è attribuito a Vulcano da due calendari (il venosino e l'amiternino), nonché dallo stesso Ovidio[39]. Il dio Vulcano che sostituisce Minerva aveva con questa dea un campo d'azione comune: la protezione degli artigiani. La stessa protezione degli artigiani era esercitata in Grecia da Atena ed Efesto: potrebbe darsi che la situazione romana sia stata prodotta dall'identificazione di Minerva con Atena e di Vulcano con Efesto. Comunque Vulcano era un dio romano e, come tale, aveva senza dubbio un culto a maggio: si è già visto come alle calende di questo mese il suo sacerdote, il *flamen Vulcanalis*, sacrificasse una scrofa a Maia, la dea titolare di maggio, secondo alcune fonti, e con Vulcano connessa dalla più volte riferita formula pontificale *Maia Vulcani*. Per i *comitia calata* a cui alluderebbe la sigla QRCF, si veda quel che si è detto a proposito del 24 marzo.

5.6 Fortuna Pubblica e Primigenia (25 maggio)

Si festeggiava l'anniversario di uno dei tre templi di Fortuna Pubblica sul Quirinale. Il titolo ufficiale della dea, quale appare in tutti i calendari a cominciare dal precesareo, è *Publica Populi Romani Quiritium*. Parrebbe un titolo cautelativo contro la possibilità di confondere questa Fortuna romana con la Fortuna di qualsiasi altra città. Il rischio in effetti c'era perché era conosciuta anche come *Primigenia*[40] e Fortuna Primigenia era la grande dea oracolare di Preneste, che aveva un santuario frequentato da tutte le genti del Lazio. Ora, da un lato i Romani si son voluti appropriare della «grandiosità» di Fortuna Primigenia e a questo scopo le hanno dedicato due templi (quello sul Quirinale festeggiato in questo giorno, e l'altro, sul Campidoglio, il cui anniversario cadeva il 13 novembre); ma dall'altro lato hanno voluto distinguere il più possibile la dea fatta romana dalla dea prenestina, che essi in una polemica religiosa[41] contrapponevano al loro Giove come il caos si con-

trappone al cosmo, o il primordiale all'attuale, o il fortuito al voluto. La connotazione negativa della Fortuna prenestina era tale che ai magistrati romani fu vietato consultarne l'oracolo;[42] è una connotazione che riproduce il ruolo negativo assegnato dall'annalistica romana alla città di Preneste, in confronto ad altre città latine, per esempio a Lavinio cui fu attribuito un ruolo estremamente positivo.

Preneste (*Praeneste*, od. Palestrina) oscillava tra due culture: la latina e la volsca. Fu annoverata tra le città della Lega Latina[43], ma poi, nel 5° sec, a.C., proprio nel periodo della massima espansione dei Volsci, lasciò la Lega[44] e i suoi interessi cominciarono a gravitare sulle città volsche di Velletri e di Anzio, finché, all'inizio del 4° secolo, la troviamo decisamente schierata con i Volsci nella lunga guerra che Roma sostenne contro di essi.

La sconfitta di Preneste preluse alla sconfitta volsca. Persa l'autonomia politica, Preneste sopravvisse per una specie di autonomia religiosa che, appunto a questo livello, le permetteva di contrapporsi a Roma: restava la città di uno dei più importanti culti del Lazio, quello oracolare di Fortuna Primigenia. Dalla contrapposizione riproducente l'antica ostilità, alla «polemica religiosa» di cui si è detto: il culto di Fortuna prenestina assumeva, nell'interpretazione romana, i caratteri di antitesi alla romanità-latinità, nel senso che il fortuito-casuale, cioè il campo d'azione della dea, veniva negativamente contrapposto alla legittimità garantita da Giove.

La dea Fortuna, in origine, era soltanto un elemento del sistema integrato che comprendeva anche Giove: essa polarizzava il precosmico-primordiale (*primigenia* significa appunto «primordiale») dialetticamente (e funzionalmente) contrapposto al polo del cosmico-attuale polarizzato da Giove; tant'è che il suo campo d'azione era limitato ai due giorni d'aprile (il 10 e l'11) in cui il tempio si apriva per la consultazione oracolare mediante l'estrazione delle *sortes* (legnetti iscritti) da un'arca;[45] poi il tempio si richiudeva, cessava la «primordialità» e si restaurava l'«attualità» governata da Giove. Dunque si trattava in origine di una Fortuna perfettamente relativizzabile al sistema religioso latino-romano;[46] sennonché, prima con la defezione di Preneste dal corpo latino e poi con la per-

dita dell'autonomia politica, l'originaria relazione si è sciolta: Fortuna si è assolutizzata, diventando una realtà religiosa di per sé e senza sbocco in un qualsiasi costrutto politico, ora vietato ai Prenestini.

5.7 Ambarvalia e Fratres Arvales

Ambarvalia non è il titolo di una festa, ma è il nome di una cerimonia di purificazione dei campi che si teneva nella seconda parte del mese di maggio. Ovidio non ne fa cenno né è indicata dai calendari, tranne che da uno, il cosiddetto menologio rustico, il quale porta al 29 maggio l'annotazione: «si purificano le messi» (*segetes lustrantur*). Il termine *ambarvalia* allude ad una specie di processione che si faceva fare alle vittime sacrificali attorno (*amb-*) ai campi (*arva*) da purificare. Il sacrificio che si offriva in questa occasione era detto *suovetaurilia* dalle vittime usate: un maiale (*sus*), un montone (*ovis*) e un toro (*taurus*).

I *suovetaurilia* sono un'antichissima forma di sacrificio dei popoli indoeuropei, riscontrata anche nel rituale vedico. In Roma avevano una importanza fondamentale nelle cerimonie lustrali, o di purificazione. Ad un suovetaurile offerto all'ara di Marte nel Campo Marzio si ricorreva nella solenne purificazione dei cittadini che aveva luogo ogni cinque anni ad opera dei censori. Di questo collegamento con Marte dovremo tener conto anche per le purificazioni di maggio che vanno sotto il nome di *ambarvalia*.

Erano purificazione private. L'operatore rituale era il padrone del campo da purificare o un suo delegato. Il rito è descritto da Catone[47]: si facevano girare attorno al campo le vittime che, trattandosi di un culto privato, erano «minori» o «lattanti» (*hostiae minores*), ossia un porcello da latte, un agnello e un vitello; si dichiarava lo scopo lustratorio del sacrificio; si faceva una invocazione preliminare (*praefatio*) a Giano e a Giove accompagnandola con una libagione di vino; si rivolgeva a Marte la seguente preghiera: «Padre Marte, ti prego e ti chiedo che tu sia favorevole e propizio a me, alla mia casa, alla mia famiglia. È a questo scopo che ho fatto condurre attorno al mio campo, alla mia terra, al mio fondo, i

suovetaurilia, affinché tu impedisca, combatta (*defendas*) e storni i mali palesi e nascosti (*visos invisosque*), la desolazione e la devastazione, le disgrazie e le intemperie; affinché tu lasci crescere e venir bene il frumento e ogni altro prodotto dei campi (*fruges et frumenta*), conservi sani e salvi pastori e greggi, dia buona salute e forza a me, alla mia casa e alla mia famiglia. Per queste cose, per la purificazione del mio fondo, della mia terra, del mio campo, per il compimento della purificazione, così come ho detto, sii onorato (*macte esto* = sii maggiorato) con l'immolazione di questi *suovetaurilia* lattonzi.» Quindi con il coltello che verrà usato per uccidere le vittime si aggiungevano certe focacce dette *strues*, e finalmente si procedeva al sacrificio: gli animali erano uccisi uno alla volta e ogni volta si ripeteva la formula «*macte esto* dall'immolazione di questi *suovetaurilia*», senza però nominare più Marte, perché era vietato pronunciare ancora il suo nome, come pure era vietato nominare singolarmente il porcello, l'agnello e il vitello, che dovevano essere chiamati sempre col nome collettivo di *suovetaurilia*. Se poi dall'osservazione dei visceri degli animali sacrificati si capiva che non erano stati graditi, si doveva ripetere il sacrificio, inteso questa volta come una espiazione (*piaculum*). «Se il dubbio [gradimento] concerneva un solo animale o due» il sacrificio piacolare era preceduto da una formula dedicatoria in cui si nominava nuovamente Marte e si specificavano gli animali sacrificati chiamandoli col loro nome e non più con il collettivo suovetaurilia.

Questo rito privato forse trova rispondenza a livello del culto pubblico nell'azione sacrale di un sodalizio sacerdotale composto dai cosiddetti Fratelli Arvali. Naturalmente rispondenza non vuol dire equivalenza: l'azione dei Fratelli Arvali era caricata da valenze nuove in quanto perseguiva gli interessi della collettività che non potevano identificarsi semplicemente con la somma degli interessi dei singoli individui; né, d'altra parte, esauriva questi interessi privati, visto che ciascun proprietario di campo procedeva per suo conto ad una purificazione privata. Questa rispondenza, peraltro non attestata o comunque rilevata da nessuna fonte antica, viene di solito fondata sui seguenti fatti: la coincidenza del periodo dell'anno, la seconda parte di maggio, in cui si purificavano i campi e

gli Arvali esplicavano la loro azione; l'aggettivo *ambarvalis* che dà il nome al rito privato[48] designa anche le vittime sacrificate dai Fratelli Arvali (*ambarvales bostiae*);[49] per i rispettivi sacrifici venivano usati gli stessi animali, con la differenza che le vittime degli Arvali erano femmine, in quanto destinate ad una dea; il dio Marte è presente, anche se in modo diverso, tanto negli ambarvali quanto nel culto arvale: nei primi era il destinatario del sacrificio e nel secondo parrebbe il destinatario di un inno.

Il sodalizio dei Fratelli Arvali era costituito da dodici membri. La sua antichità è fuori discussione, ma non è stato conservato senza soluzione di continuità; noi lo conosciamo nella forma restaurata da Augusto. La tradizione faceva risalire il sodalizio a un gruppo di dodici fratelli, figli di Acca Larenzia, la nutrice di Romolo e Remo (vedremo meglio la cosa quando tratteremo i Larentalia del 23 dicembre); alla morte di uno di essi venne cooptato dal gruppo Romolo[50]. Questo mito diventa significativo quando proponiamo, come abbiamo fatto all'inizio di questo capitolo, di correlare gli Arvali con i Luperci e i Salii, nei termini della correlazione di maggio (in quanto mese dei *maiores*, gli anziani) con febbraio e marzo (in quanto mesi dei giovani). Il punto di partenza è costituito dalla comparabilità dei tre sodalizi: essi sono comparabili perché tutti e tre costituiti da sacerdoti che, a differenza degli altri sacerdozi pubblici, agiscono soltanto in determinati periodi dell'anno: i Luperci nel giorno dei Lupercalia, i Salii in certi giorni di marzo e gli Arvali, come vedremo, in tre giorni di maggio. Passiamo poi alla loro specificazione rapportandola alla sequenza calendariale: i Luperci realizzano in febbraio una virilità giovanile, allo stato di natura, faunesca, selvaggia; i Salii, in marzo, una virilità culturalmente indirizzata alla milizia; quindi, con l'intervallo di un mese, in maggio gli Arvali realizzano una virilità non più giovanile, non più atta alle armi, bensì indirizzata ormai alla sola agricoltura, come attesta il loro stesso nome formato da *arva* («campi coltivati») e che potremmo tradurre «Fratelli Agricoltori». Ancora un elemento di comparazione e, al tempo stesso di differenziazione: il numero 12 (i mesi dell'anno) che ricorre nella composizione di tutti e tre i sodalizi; ma, mentre in quello lupercale e in quello saliare si hanno

due gruppi di 12 membri per ciascuno, il sodalizio arvale è costituito da un solo gruppo di 12 membri. Qui interviene il mito a spiegare, a suo modo, la disparità: i due gruppi lupercali erano considerati rispettivamente i compagni di Romolo e Remo, mentre, come si è detto, il solo Romolo diventa arvale; perché non anche Remo? Perché Remo è stato ucciso e se ne commemorava la morte in tre giorni della prima metà del mese di maggio. Qui il mito si fa decisamente calendariale: a Remo commemorato nei tre giorni dei Lemuria prima delle idi di maggio, si fa riscontrare l'azione condotta dagli Arvali in tre giorni dello stesso mese ma posteriori alle idi. E ancora il mito calendariale: la sequenza Luperci-Salii-Arvali corrispondente alla sequenza febbraio-marzo-maggio, è interrotta dal mese di aprile, cioè miticamente dalla fondazione di Roma, il presupposto per la istituzione di una cultura «arvale», ossia dell'agricoltura. Tutto ciò confermerebbe l'impressione espressa sopra a proposito della ripetizione in maggio di alcune giornate di marzo (Agonalia, Tubilustrium QRCF): «si direbbe che c'è stata una specie di sospensione nel corso del tempo e adesso si riprende il filo dove è stato interrotto».

L'azione degli Arvali si esplicava, a seconda degli anni, nei giorni 27, 29 e 30, o 17, 19 e 20, del mese di maggio. Essa veniva regolarmente registrata in atti (*acta*) incisi su pietra e conservati nel santuario della dea Dia (di cui non conosciamo che questo nome), situato al quinto miglio della via Ostiense, presso la odierna Magliana. Qui furono trovati numerosi frammenti degli *acta* che vanno dal 14 al 241 della nostra era[51]; da essi si è potuto ricostruire in parte l'attività degli Arvali.

I giorni della festa arvale venivano fissati e proclamati dal capo (*magister*) del sodalizio, sin dalle idi di gennaio. La prima giornata aveva come sede la casa del *magister* a Roma: qui si offrivano incenso e vino alla dea Diana; si benedicevano pani ornati dall'alloro e spighe secche e fresche (*fruges aridas et virides*: evidentemente grano vecchio e grano nuovo non ancora maturo; cfr. la mietitura primiziale delle Vestali nel periodo dei Lemuria, all'inizio del mese); avevano poi luogo un banchetto sacro e una offerta primiziale alla dea. La seconda giornata, intervallata di un giorno dalla prima, si

svolgeva nel bosco sacro al quinto miglio della via Ostiense. Comprendeva diversi riti espiatori, un pasto sacro, una processione solenne dei «fratelli» che portavano come insegne del sodalizio bende bianche e corone di spighe, l'adorazione di certi vasi sacri, una specie di mietitura primiziale di spighe di grano che poi si passavano l'uno all'altro ricevendole ciascuno con la mano sinistra, una danza al canto di un inno antichissimo, un secondo banchetto sacro e, infine, l'esecuzione di *ludi*. La terza giornata, che seguiva immediatamente senza intervallo, aveva luogo di nuovo a Roma nella casa del *magister*; sostanzialmente vi si ripetevano le cerimonie della prima giornata.

Abbiamo il testo dell'inno arvale redatto nel 218 d. C., ma in una lingua molto arcaica e, a tratti, incomprensibile: *E nos Lases iuvate / neve lue rue Marmar / sins incurrere in pleores / satur fu fere Mars / limen sali sta ber ber / semunis alternei / advocapit conctos / e nos Marmor invato / triumpe*. *Si* tratta di una preghiera rivolta a Marte (detto anche Marmor e Marmar?) e ai Lares (Lases); non si sa se con *semunis* si debba intendere un nome divino, ossia una categoria di dèi detti Semones, oppure qualsiasi altra cosa. Mettiamo da parte ciò che è dubbio o soltanto congetturabile: i Semones senz'altro, ma anche Marmar e Marmor, in quanto non sapremmo dire con certezza se siano, come si crede, due altre forme del nome Mars. Fissiamo invece l'attenzione sui Lares e su Mars, chiaramente attestati e nominati (*Lases* è la forma arcaica di *lares*, cioè anteriore alla trasformazione in erre della esse intervocalica nella lingua di Roma), Gli Arvali chiedevano aiuto ai Lari (*nos Lases iuvate*) e pregavano il «fiero Marte» dicendogli: «sii sazio» (*satur fu*). Chiedere aiuto ai Lari significa entrare nel loro campo d'azione; invitare Marte a tenersi pago significa uscire dal suo campo d'azione. Con gli Arvali si usciva appunto dal campo d'azione di Marte, dove invece operavano i Salii, e si entrava, evidentemente, nel campo d'azione dei Lari. Diremmo: con gli Arvali si realizzava il passaggio dalla milizia all'agricoltura. Ora la questione verte sul rapporto tra Lari e agricoltura.

Non si tratta di estendere il campo d'azione dei Lari all'agricoltura, come talvolta si è fatto trasformando il dato problematico in

dato assiomatico; se ci si chiede perché gli «agricoltori» Arvali invocavano i Lari, non si può rispondere che lo facevano perché i Lari proteggevano gli agricoltori. O non si ravvisa un problema nel nostro caso o, se lo si ravvisa, il presupposto è che i Lari non abbiano un campo d'azione agrario e tuttavia debbano essere invocati da chi pratica l'agricoltura. La soluzione potrebbe essere rinvenuta nella rappresentazione dei Lari come i mitici possessori del territorio attualmente occupato dal popolo romano; è una rappresentazione che abbiamo proposto a più riprese, a partire dalla interpretazione dei Compitalia di gennaio. Da questo punto di vista, chiedere aiuto ai Lari significa chiedere il permesso di raccogliere i prodotti di quella terra che miticamente era loro e metastoricamente è ancora loro. Non è un permesso che ciascun proprietario terriero poteva chiedere per proprio conto; l'«invasione» del territorio dei Lari era concepita come un fatto romano (la stessa fondazione di Roma è già una invasione territoriale) e pertanto andava espiata per mezzo di un sacerdozio pubblico che, con i suoi riti, conseguiva la «pacificazione» di coloro che avevano subìto l'invasione. Sono immagini di guerra: riproducono conquiste territoriali a spese di nemici combattuti e vinti. In effetti i Lari potevano raffigurarsi anche come *hostes*, nemici, tant'è che in Festo troviamo quotata l'espressione *Hostiles Lares*. È una espressione che metteva in imbarazzo il glossatore, abituato com'era a considerare i Lari come protettori, e così se l'è cavata assicurando che «sacrificavano ai Lares Hostiles, perché ritenevano che essi tenessero lontani i nemici»[52]. Se invece non si rifiuta l'eventuale ostilità dei Lari, vediamo che i conti tornano: gli Arvali con il loro passaggio dalla milizia all'agricoltura, rinunciavano a Marte (ossia al titolo di possesso conseguito con le armi) e si rimettevano ai Lari (ossia ottenevano da essi l'usufrutto della *loro* terra); i Lari cessavano così di essere *hostiles* e diventavano protettori di coloro che coltivavano i campi e non li devastavano come fanno gli eserciti invasori.

A livello mitico gli Arvali si identificavano essi stessi con gli antichi abitanti-possessori del territorio romano; infatti nel mito erano i figli di Acca Larenzia, ossia coloro che vivevano in quei luoghi dove poi sarebbe sorta Roma, prima che arrivassero Romolo e

Remo, prima che Romolo fondasse la città. D'altronde il nome stesso di Larenzia non può non evocare i Lari, e proprio come madre dei Lari per lo più è stata interpretata dagli studiosi; donde i suoi figli, più che, o oltre che, gli Arvali prototipici potevano essere intesi come i Lari, a cui rivolgevano la loro preghiera gli Arvali attuali. Dal punto di vista dell'attualità diremmo che gli Arvali, pur non identificandosi con i Lari, realizzavano in tre giorni di maggio una vita rituale che in qualche modo corrispondeva al modo d'essere dei Lari. Certamente si tratta di un modo astratto dalle realtà romane tanto quanto il mondo in cui esso si realizzava, una specie di anti-Roma dove, appunto fuori della città, si venerava una Dia, cioè etimologicamente un Giove (*Dius) femmina, si rinunciava a Marte (una delle divinità della triade arcaica), e Romolo, invece di diventare Quirino (la terza divinità della triade arcaica), diventa Arvale. D'altra parte, non si trattava di un'anti-Roma in senso assoluto ma era relativizzata proprio all'idea di rendere romano anche il pre-romano, o di romanizzare l'alterità rispetto a Roma; quindi, per poter operare su questa alterità, la si doveva in qualche modo oggettivare e questo appunto avveniva in termini rituali con il culto arvale: era vissuta da un numero limitato di uomini in un numero limitato di giorni; dopo di che gli Arvali scomparivano dalla scena e l'anno proseguiva il suo corso «romano», quello che nel mese successivo avrebbe reso disponibile, con la giusta maturazione, la messe dei campi.

Quanto si è detto s'inquadra perfettamente nella visione politica di Augusto cui si deve la restaurazione e forse addirittura la rielaborazione del culto arvale. Augusto fu infatti colui che, una volta al potere, operò per il passaggio dalla guerra alla pace, ossia con l'intento di riordinare in una stabile pace quell'immenso impero che era stato conquistato con le armi. Augusto stesso sembrò dire, come dicevano gli Arvali nel loro inno: *Satur fu fere Mars*.

NOTE

[1] Lyd., *de mens*. 4, 80.

[2] Gell. 13, 23, 2.

[3] Macr., Saturn. 1, 12, 16 sgg.

[4] Ov., *fast.* 5, 1 sgg.

[5] Ovidio allude alla *lex Villia annalis* (180 a. C.) e alla *lex Cornelia de magistratibus* (del periodo di Silla).

[6] Cic., *de harusp. resp.* 17, 37.

[7] Paul. Fest. 60 L.

[8] Herod. 5, 82 *sg*.

[9] Paus. 2, 30, 4.

[10] Ov., *fast.* 5, 155.

[11] Macr., *Saturn.* 1, 12, 23; Plut., *q.R.* 20.

[12] Macr., *Saturn.* 1, 12, 24.

[13] Macr., *Saturn.* 1, 12, 25; Lact., *instit.* 1, 22, 11; Arnob., *adv. nat.* 5, 18; etc.

[14] Stesse fonti citate nella nota precedente.

[15] Il serpente stava dentro una fossa in un boschetto presumibilmente annesso al tempio o comunque connesso con il culto di Giunone. Ogni

anno in primavera una fanciulla gli offriva una focaccia: se il serpente la mangiava ciò significava che la fanciulla era pura e il raccolto sarebbe stato abbondante (Prop. 4, 8, 3 sgg.; Ael., *n. a.* 11, 16).

[16] Plut., *Caes.* 9; Cic., *de harusp. resp.* 17, 37.

[17] Ov., *fast.* 5, 129 sgg.: il culto si svolgeva presso un'ara che una tradizione riportata da Varrone (*de l. lat.* 5, 74) voleva eretta da Tito Tazio.

[18] Porph., *ad Hor. Epist.* 2, 2, 209.

[19] Ov., *fast.* 5, 429 sgg.

[20] Ov., *fast.* 5, 423 sgg.

[21] Paul. Fest. 109 L.: *di Manes, ut subpliciter appellati bono essent, et in carmine saliari Cerus manus intelligitur creator bonus.*

[22] Ov., *fast.* 5, 479 sgg.

[23] Serv., *ad Ecl.* 8, 82.

[24] Paul. Fest. 77 L.

[25] Fest. 114 L.; Paul. 115 L.

[26] Varr., *de l. lat.* 9, 61; Macr., *Saturn.* 1, 7, 35; Arnob., *adv. nat.* 3, 41.

[27] Plin., *n.h.* 36, 10.

[28] Dion. Hal., 1, 38, 3.

[29] Ov., *fast.* 5, 621 sgg.

[30] Questa è la frase completa: *Idibus ora prior stellantia tollere Taurum / indicat.*

[31] Paul. Fest. 18 L.

[32] Macr., *Saturn.* 1, 11, 47.

[33] Questa espressione costituisce un lemma (*Saxagenarios de ponte*) di Festo (450 e 452 L.), Il passo è estremamente mutilo; per quel poco che si riesce a capire vi s'interpretavano gli Argei come «arcaei», per dire antichi alla greca. A parte le giustificazioni inventate per l'uccisione dei sessantenni (tra cui la carestia seguita all'invasione dei Galli), si parla del *pons* su cui dovevano passare i votanti, e quindi della «caduta dal ponte» dei sessantenni,intesa in senso figurato per dire che erano esonerati da qualsiasi funzione pubblica.

[34] Cfr. Cic., *ad Att.* 1, 14, 5.

[35] Ov., *fast.* 6, 7 13 sg.

[36] Ov., *fast.* 5, 663 -690.

[37] Cfr. sopra, nota 2.

[38] Ov., *fast.* 3, 429; più due calendari: il precesareo di Anzio e il prenestino.

[39] Ov., *fast.* 5, 725.

[40] Il calendario venosino porta la seguente annotazione: *Fortunae Primigeniae in Colle.* In due passi di Livio (29, 36, 8 e 34, 53, 6) il tempio

viene chiamato *aedis Fortunae Primigeniae in colle Quirinali*; nel primo passo se ne attribuisce la dedica al console P. Sempronio Tuditano (194 a. C.); nel secondo al censore P. Sempronio Sofo (252 a. C.).

[41] Al riguardo v. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, cap. intitolato «Roma e Praeneste. Una polemica religiosa nell'Italia antica».

[42] Valerio Massimo (epit. 1, 3, 2) riferisce il caso di Q. Lutazio Catulo cui nel 241 a.C. il senato proibisce il consultare l'oracolo prenestino sotto pena di morte.

[43] Così appare nell'elenco, di Dionigi d'Alicarnasso (5, 61) delle città di una lega *ad caput Ferentinae*; va tenuto però presente che in quest'elenco è compresa anche la volsca Velletri.

[44] Stando a Livio (2, 19, 2) avrebbe lasciato la Lega Latina per passare a Roma: *Praeneste ab Latinis ad Romanos descivit.*

[45] Cicerone (*de div.* 2, 41) descrive la consultazione delle *sortes* e racconta il mito di fondazione del culto prenestino. Dall'arca in cui le *sortes* erano conservate deriva l'aggettivo arcano (lat. *arcanus*), indicante qualcosa di segreto di «chiuso» in contrapposizione a ciò che avviene «all'aperto» o, come dicevano i Romani, *sub Divo*, quasi «sotto Giove».

[46] Si rammenti, al riguardo, l'azione concessa in aprile dal calendario romano alle dee (tra cui anche Fortuna) dialetticamente contrapposte a Giove. Farebbe al caso nostro anche la contrapposizione romana tra Vediovis, il «Giove piccolo», e il Giove Ottimo e Massimo: a Preneste, accanto a Fortuna, si venerava anche uno Iuppiter puer (Cic. *de d*iv. 2, 4 1).

[47] *De agri cult.* 141.

[48] Va precisato che Catone non usa il termine *ambarvalia*, ma dice *suovetaurilia circumagi*; il termine è attestato da Paul. Fest. 16 L., dove insieme ad altre parole (*amiciri*, *amburbium* e *amplexus*) esemplifica il valore del prefisso comune da intendere come *circa*.

[49] Paul. Fest. 5 L., dove è specificato che sono due arvali a compiere il sacrificio.

[50] Gell. 7, 7, 8.

[51] Sono stati pubblicati da Henzen, *Acta Fratrum Arvalium*, Berlin 1874.

[52] Paul. Fest. 90 L.

Capitolo sesto

GIUGNO

6.1 Le «Calende delle fave»: Carna e Giunone Moneta

Il popolo chiamava il primo giugno «Calende delle fave» (*Kalendae fabariae*), «perché le fave che in questo mese sono giunte a maturazione venivano usate nei sacrifici agli dèi»[1]; più precisamente: «alle calende di giugno, si offriva agli dèi, sia nel culto pubblico che in quello privato, una farinata (*puls*) di fave»[2]. Offrire agli dèi, voleva dire: mangiare ritualmente indirizzando il pasto sacro ad una divinità; e nel nostro caso si credeva che mangiare questa farinata di fave (*puls fabacia* o *fabata*) il primo giugno rendesse immuni dai dolori viscerali[3]. La dea Carna, una misteriosa entità che conosciamo soltanto in questa connessione, figurava come la destinataria del rito di offerta e degustazione della *puls fabacia*.

Parlando delle *Kalendae fabariae*, Ovidio ci fornisce i dati per una interpretazione di Carna sia ad un livello che diremmo teologico e sia a livello della fruizione popolare della dea, dalla cui evocazione si attendeva il rimedio per certi malanni[4]. Naturalmente Ovidio lo

fa a modo suo, raccontandoci due storie. Per il primo livello: Carna è una ninfa gelosa della sua verginità; Giano s'innamora di lei e riesce a possederla; «come ricompensa della verginità perduta» Carna riceve da Giano i poteri e lo status di una dea. Per il secondo livello: Proca, l'erede al trono di Alba Longa, ancora lattante, è insidiato dalle «strigi» (*striges*), fiabeschi uccelli notturni che, mentre dorme, gli succhiano il sangue e gli divorano gli organi interni; interviene Carna che compie il rito prototipico per tenere lontane le strigi.

Dunque Carna poteva essere teologicamente correlata a Giano, e Ovidio lo dice a tutte lettere attribuendole una facoltà tipica di Giano, cioè «la divina facoltà di aprire ciò che è chiuso e di chiudere ciò che è aperto». È un aspetto di Carna che va valutato anche in senso calendariale: con giugno si chiude un periodo dell'anno cominciato a gennaio e si apre un nuovo periodo; la distinzione tra i due periodi – facendo astrazione da eventuali fatti oggettivi d'ordine agrario o astronomico – era soggettivamente ottenuta dai Romani con la nomenclatura dei mesi: quelli del primo periodo avevano un nome proprio, mentre quelli del secondo periodo venivano chiamati col solo numero d'ordine (*quintilis*, *sextilis*, *september*, etc., per il quinto mese, il sesto, il settimo, etc., a partire da marzo). Ovidio, tuttavia, riduce ogni cosa alla funzione del cardine su cui ruota tutto ciò che si apre e si chiude; più precisamente ruota la porta, e la riduzione ovidiana si svolge nei termini dell'identificazione di Giano (*Ianus*) con la porta (*ianua*); sembra dire: Carna sta a Giano come il cardine sta alla porta, motivo per cui intende il nome di Carna come se derivasse da *cardo*, il cardine. «È la dea del cardine», dice Ovidio, e il «diritto sui cardini» (*ius cardinis*) glielo ha conferito Giano *pro concubitu*. Nel conferirglielo le ha dato anche un ramoscello di biancospino, una pianta usata nel rito apotropaico contro le strigi.

Possiamo considerare le strigi le antenate delle nostre streghe, e non soltanto per l'etimologia ma anche perché esse, pur avendo forma di uccelli, a detta di Ovidio si credeva che fossero vecchie le quali per poter compiere i loro malefizi prendevano questo aspetto mediante un incantesimo. Le strigi vagavano di notte e quando

trovavano un bambino addormentato senza nessuno che lo sorvegliasse, gli suggevano il sangue e gli divoravano gli organi vitali. Ma Carna aveva insegnato il rito che teneva lontane le strigi: con un ramo di corbezzolo si tocca tre volte la porta e si segna la soglia; si spruzza acqua incantata sulla soglia; tenendo in mano i visceri di una porcella, si offrono alle strigi dicendo di farlo in cambio della vita del bambino da salvare; infine si mette alla finestra un ramoscello di biancospino.

Macrobio[5] fornisce una interpretazione un po' più elevata, più dotta diremmo, delle facoltà iatriche di Carna. Per lui è la dea che protegge gli organi vitali dell'uomo (*vitalia humana*): il cuore, il fegato e gli altri visceri che sono dentro la cassa toracica. Macrobio cerca di collegare questa azione della dea con una tradizione per cui Giunio Bruto, dopo aver cacciato Tarquinio da Roma, istituì un culto (*sacrum*) a Carna sul Celio a scioglimento di un voto. Punto di partenza per il collegamento è il cuore che i Romani consideravano sede dell'intelligenza e che, come si è detto, rientrava nel campo d'azione di Carna. Ora Bruto si diceva che avesse avuto questo soprannome perché fingeva di essere ottuso (*brutus*) per sfuggire alle insidie di Tarquinio il Superbo; questa finzione richiedeva una repressione della naturale intelligenza del suo cuore, e quindi quasi un'azione contro Carna, motivo per cui egli fece voto di un tempio a questa dea se la «repressione» del cuore avesse sortito un buon fine. Ebbe buon fine: Tarquinio fu scacciato e Giunio Bruto fu eletto console (il primo console romano) proprio alle calende di giugno; questo stesso giorno egli volle consacrare come festa di Carna. E non basta, ma per Macrobio fu dato il nome di giugno (*iunius*) a questo mese appunto in ricordo di Iunius Brutus, il liberatore di Roma dalla odiosa monarchia.

Ovidio non riferisce questa etimologia di giugno, ma ne propone tre altre: giugno deriva dal nome di Giunone (*Iuno*), oppure dai giovani (*iuniores*) in contrapposizione a maggio (*maius*) quale mese degli anziani (*maiores*), oppure dalla congiunzione (*iunctio*) dei popoli romano e sabino[6].

Un filo conduttore per collegare queste tre etimologie potrebbe essere rinvenuto nell'istituto matrimoniale. Teniamo pure la

contrapposizione tra maggio e giugno, ma per il momento prescindendo dalla contrapposizione *maiores/iunioneres*: se maggio era un mese inadatto ai matrimoni, giugno, in quanto immediatamente successivo, diventa un mese particolarmente adatto ai matrimoni, secondo una logica avvertita da Plutarco, una delle fonti[7] sul divieto religioso di sposarsi a maggio; infatti Plutarco tra le ipotesi sulle cause del divieto include anche la contrapposizione di maggio a giugno, il mese sacro a Giunone la dea dei matrimoni. D'altra parte anche Ovidio rileva l'importanza dell'istituto matrimoniale nella considerazione di un confronto tra maggio e giugno, quando fa dire alla dea che rivendica l'eponimato di quest'ultimo mese: «Una concubina poté dare il suo nome al mese di maggio, e si vorrebbe privare me di un simile onore?»[8] La contrapposizione impostata con questa frase è tra Giunone, la dea di giugno che figura come la legittima sposa di Giove, e Maia, la dea di maggio, che, assimilata alla ninfa greca madre di Hermes, figura come una semplice amante di Giove: nell'una, come in giugno. è presente l'istituto matrimoniale, nell'altra, come in maggio, è assente.

Il matrimonio è appunto una *iunctio*, come dice Ovidio, una congiunzione che rende *coniuges*. Ma Ovidio parla di un'altra congiunzione, parla di quella avvenuta tra i popoli romano e sabino. Bene, basta ricordare al riguardo la mitica causa che la tradizione adduceva per giustificare l'unità romano-sabina: si tratta proprio dell'istituto matrimoniale. I Romani di Romolo hanno rapito donne sabine per sposarle, e grazie ai matrimoni seguiti al ratto, «dei due popoli se ne fece uno solo»[9]. Accertata la realtà ideologica (e non etimologica!) della derivazione del nome di giugno da questa mitica *iunctio*, resta da ridurre all'istituto matrimoniale l'etimologia da *iuniores*. In linea generale potremmo giustificarla con il fatto che chi si sposa è *iunior*, rispetto ai già sposati; nel nostro linguaggio familiare, del resto, usiamo chiamare «giovanotto» chi non è ancora sposato. Ma, in questo caso, oltre al fondamento ideologico c'è anche un fondamento etimologico, perché *Iuno* e *iunior* derivano da una medesima radice; insomma possiamo dire che contemporaneamente, per la lingua latina, il nome del mese di giugno era sentito in correlazione con Giunone e con i giovani. Ma a questo

punto la realtà etimologica rischia di condurci fuori strada, come è successo a Ovidio che contrapponendo correttamente maggio e giugno, ha poi calato questa contrapposizione in quella tra *maiores* e *iuniores*, facendo del primo il mese degli anziani e del secondo il mese dei giovani.

A suo tempo, quando abbiamo parlato dell'etimologia del nome di maggio, abbiamo accettato l'idea che maggio potesse essere considerato il mese degli «anziani» (*maiores*), ma abbiamo rifiutato che fosse giugno il mese in cui si dovevano trovare i «giovani» da contrapporre a questi «anziani» e abbiamo proposto di cercarli in febbraio, quando agivano i giovani Luperci, e in marzo, quando agivano i giovani Salii; donde a Luperci e Salii contrapponevamo gli «anziani» Arvali che agivano in maggio. Nel far ciò abbiamo tenuto in considerazione una sequenza (virilità naturale, virilità indirizzata alla milizia e virilità indirizzata all'agricoltura) riferibile all'esclusivo ciclo di vita dei maschi. Abbiamo anche notato come questa sequenza, calata nel ciclo calendariale, veniva interrotta dal mese di aprile. In aprile alla virilità si sostituiva la femminilità: una femminilità «naturale», da indirizzare alla cultura, ma non ancora «culturale»; vale a dire: la sessualità femminile e la fecondità. Ebbene, adesso in giugno, sotto l'egida di Giunone la «dea matrimoniale», le «giovani» donne hanno la possibilità di rendere «culturale» la loro femminilità indirizzandola al matrimonio.

Noi diciamo «femininilità», ma i Romani potevano anche dire *iuno* parlando del peculiare femminile. In tal senso usavano come nome comune il nome proprio di una dea? Può darsi, come pure può darsi che il nome proprio della dea Iuno sia stato in origine il nome comune con cui si indicava quella che diremmo la «potenzialità femminile». È difficile, uscire da questi termini generici (femminilità, potenzialità femminile, peculiare femminile) per specificare che cosa significasse la *iuno*. Per quel che ne sappiamo, ogni donna aveva la sua *iuno* così come ogni uomo aveva il suo *genius*; le fonti attestano appunto una corrispondenza tra la *iuno* delle donne e il *genius* degli uomini[10]. Etimologicamente *genius* è connesso con l'idea della generazione e *iuno* dovrebbe essere connessa con l'idea della giovinezza. La questione è di trovare un rap-

porto tra la facoltà di generare attribuita agli uomini e la peculiarità giovanile da attribuire alle donne. Il fatto sta che i Romani l'avevano trovato; si tratta, se riferito all'istituto matrimoniale, del rapporto ideale tra i due soggetti: il maschio è considerato per la sua facoltà, più culturale che fisiologica, di generare, donde non gli si pongono limiti di età, basta che assolva al compito di trasmettere il proprio cognome e il nome gentilizio (appunto della *gens*, altro termine connesso con la generazione) a eventuali figli propri, ma anche a figli adottivi; la femmina invece non genera «culturalmente», infatti essa fa figli alla *gens* del marito e non alla propria *gens*, tutto il «culturale» per lei si riduce al matrimonio (istituto che prende il nome proprio dalla funzione femminile di diventare madri), così che il suo apporto alla generazione è esclusivamente fisiologico e, pertanto, è necessario che sia giovane.

D'altronde se è difficile rendere in termini concreti il concetto di *iuno*, altrettanto difficile è tradurre con qualsiasi altra parola il termine-concetto di *genius*. «Chiamavano *genius* il dio che aveva potere su tutte le cose che si dovevano fare», dice Paolo Diacono[11], e così ci rende ragione di un aspetto del *genius*: era un ente che determinava il comportamento. Questo aspetto è rinvenibile in espressioni in cui il comportamento veniva commisurato al proprio *genius*; per esempio, «indulgere al proprio genio»[12] per dire «darsi al bel tempo», ossia per giustificare un comportamento godereccio come se fosse imposto dal genio personale; oppure, in senso contrario, «defraudare il proprio genio»[13], per dire «privarsi di ogni godimento». Anche la nostra espressione «andare a genio» allude ad una rispondenza con il proprio carattere, indipendentemente dal ragionamento. Potremmo forse accettare di vedere nel *genius* quella parte di sé che sfugge al controllo della coscienza: gli impulsi, gli istinti, l'inconscio; ma ecco che Varrone l'interpreta proprio nel senso opposto: «il *genius* è l'animo razionale»[14]. Né basta, ma i Romani oggettivavano anche «genii» di collettività (per esempio di una legione), nonché di località (*genius loci*): in tali casi intendevano quel che noi diremmo la natura di una collettività o di un luogo, ma si deve tener presente che per i Romani tale «natura» era qualcosa con cui ci si doveva mettere in contatto a livello culturale,

e così sacrificavano, per esempio, al genio di una legione quelli che vi militavano, o al genio di un bosco quelli che vi facevano legna, così come al proprio genio era solito sacrificare ogni soggetto maschile. Anche costui, diremmo, rendeva un culto alla propria «natura» ossia alla sua identità gentilizia, quale prodotto e membro di una *gens*; potremmo dire che prestava un culto alla propria persona «sostanziale» o «essenziale». La persona «accessoria» che dovremmo contrapporre alla persona «essenziale» oggettivata dal *genius* è quella civica, è il *civis* che vive al modo romano la vita di relazione senza «indulgere al proprio genio» e attento a non «defraudare» la *civitas*.

Nel nostro sistema di valori, condizionato dal cristianesimo (ma anche da una filosofia direttamente derivata dai Greci) i termini «essenziale» ed «accessorio» comportano il primo una sopravvalutazione e il secondo un deprezzamento; se ci riferiamo alla persona siamo abituati a trovare la sua essenzialità nell'anima, e fin qui il nostro concetto di anima e il concetto romano di *genius* parrebbero coincidere, ma quando si tratta di qualificare questa essenzialità ci accorgiamo subito della differenza: il *genius* opera a livello fisiologico (è un *deus naturalis*, direbbe un antico per dire che opera a livello della *physis*, la natura[15]), mentre l'anima opera ad un livello che, da essa (gr. *psyche*), chiamiamo psicologico (in contrapposizione al fisiologico). Ora a Roma la contrapposizione non era tra fisiologico e psicologico, bensì tra *naturalis* (o *gentilicius*) e *civicus*; rapportando il tutto al concetto romano di *ius*, determinante in senso esistenziale (privi di *iura si* cessava di esistere), l'antitesi concettuale viene posta tra *iura gentilicia* (o *sanguinis*, diritti di sangue) e *iura civilia* (il diritto civile che è a fondamento di ogni altro diritto successivamente individuato dalla nostra cultura: diritto pubblico, diritto privato, diritto canonico, costituzionale, internazionale, marittimo etc.). Si tratta di un'antitesi storicizzabile, ovvero di un'antitesi concettuale che trova un perfetto riscontro nella storia di Roma, nel suo costituirsi a *civitas*, nel suo superamento repubblicano della ereditarietà delle cariche, nel suo rifiuto di un ordinamento gentilizio. In questo quadro, è chiaro che si aveva, al contrario di noi, un apprezzamento dell'«accessorio» (faticosamente

conquistato) e un deprezzamento dell'«essenziale»: una volta tanto si poteva anche concedere che s'indulgesse al proprio genio, ma chi lo faceva troppo spesso, se non sempre, era certamente riprovato. Le occasioni per indulgere al proprio genio si avevano per lo più nei giorni di festa, ossia in quei giorni in cui, essendo chiusi i tribunali (gli strumenti che formalizzavano e garantivano *iura*), si aveva una specie di vacanza di personalità giuridica, o della personalità civica, al cui posto poteva subentrare la personalità «geniale».

Parole come *genius*, *gens* e *natura* rinviano, ciascuna dal suo punto di vista, ad un medesimo piano della realtà: quello determinato dalla nascita e, dopo il rifiuto dell'ordinamento gentilizio, limitato alla sola considerazione privata. Senza altra prospettiva che il proprio benessere, i maschi sacrificavano al *genius* nel giorno del compleanno. Le femmine, per il loro compleanno, sacrificavano alla propria *iuno*[16]. La *iuno* era la loro «persona essenziale», quella conferita dalla nascita; però, vigendo la patrilinearità, esse non erano portatrici del «gentilizio» (= non avevano un *genius*), col matrimonio passavano dalla famiglia paterna a quella del marito e, mediante un apposito rito detto *detestatio sacrorum*, dovevano addirittura far atto di rinuncia ai culti della propria famiglia d'origine.

Ora, mancando alla «essenzialità» femminile questa continuità o perennità gentilizia, la *iuno* che la oggettivava risultava necessariamente effimera in rapporto alla funzione femminile di partorire figli, la sua realtà cominciava col menarca e finiva con la menopausa. Si capisce che questa realtà poteva essere idealmente ampliata assegnandole come limiti la nascita e la morte della donna; però, a parte il fatto che anche così l'«essenzialità» femminile risultava effimera rispetto a quella maschile che si perpetuava nella continuità genetica, l'idealizzazione della *iuno* ha effettivamente prodotto non una estensione, bensì una riduzione della sua durata. Il nome stesso di *iuno* già la restringe all'età giovanile; comunque, di fatto, ogni volta che le nostre fonti parlano praticamente e non teoricamente della *iuno* di una donna, questa donna è sempre una fanciulla, una *puella*. Le fanciulle (*puellae*) sono la ideale «preda del *genius*» (*praeda genialis*), come dice Ovidio rappresentando il ma-

trimonio nella forma mitizzata dai Romani con il ratto delle Sabine[17].

Il *genius*, diremmo, godeva della perennità che si attribuiva alla *gens*, che nella concezione romana (ma anche nella concezione greca del *genos*) costituiva una realtà metastorica superindividuale, ossia oltrepassante i limiti della vita di ogni singolo uomo storico. Invece la *iuno* era effimera, non oltrepassava i limiti, non soltanto della vita, ma neppure della giovinezza di ogni singola donna; tuttavia anche per la *iuno* fu concepita una realtà superindividuale, perenne: ne fu fatta addirittura una dea, appunto Giunone. Si è trattato di una concettualizzazione diversa da quella del *genius*, tant'è che se a livello divino Giunone è la controparte di Giove, Giove stesso non ha col *genius* la connessione che Giunone ha con la *iuno*; insomma, se si poteva usare la stessa parola per dire l'«essenzialità» femminile e la divina sposa di Giove, non si poteva dire Giove per intendere il *genius*, né dire *Genius* per intendere Giove; anzi era possibile attribuire un *genius* anche a Giove[18] distinguendo così dal dio la sua «essenzialità» maschile e, insieme, il dio dalla «essenzialità» maschile dei comuni mortali e da quel tipo di realtà metastorica a cui si riferiva il concetto di *gens*.

Tutte le calende erano sacre a Giunone, il mese di giugno era il mese di Giunone (*Iunonius* o *Iunonalis*, come lo chiama Ovidio): sarebbe strano che le calende di giugno non fossero connotate da un importante culto di Giunone. In effetti ricorreva a questa data la dedica del tempio di Giunone Moneta sul Campidoglio.[19] Nella sua area trovò posto la zecca quando Roma incominciò a coniare monete (verso la fine del IV sec. se non all'inizio del III); dall'epiteto della dea trassero il nome le monete e la stessa zecca. Quanto al significato dell'epiteto, i Romani lo facevano derivare da «ammonire» (*monere*), e una tradizione voleva che avesse avuto origine da un «ammonimento» udito nel tempio della dea: i Romani dovevano sacrificare una scrofa pregna per espiare un terremoto[20]. In realtà, tanto *moneta* quanto *monere* derivano, forse indipendentemente l'uno dall'altro, dalla radice indoeuropea *me/on* indicante la luna (cfr. ted. *Mond*), la lunazione (il mese: lat. *mensis*; gr. *men*), la misura (*mensura*) presa in assoluto a partire da quella relativa delle

lunazioni con cui si misurava il tempo, la mente (*mens*) come funzione del *metiri*, il verbo con cui i Romani indicavano tanto il misurare quanto il giudicare ragionando, la *memoria* a sua volta funzione della *mens*. Per intenderci: il poeta Livio Andronico che tradusse in latino l'*Odissea* rese con *Moneta* il nome di Mnemosine, la dea Memoria dei Greci.

In effetti un ammonimento pubblico, quasi come una «colonna infame», poteva ricavarsi dal tempio di Giunone Moneta situato sull'arce capitolina, presso a poco dove sorge ora la chiesa dell'Aracoeli. Il tempio, votato da Camillo nel 345 a.C., fu costruito sulle macerie della casa di M. Manlio Capitolino distrutta 39 anni prima[21]. L'ammonizione era rivolta a tutti coloro che avessero tentato di farsi re. Marco Manlio Capitolino lo aveva appunto tentato, ma fu accusato del *crimen regni*, riconosciuto colpevole e condannato a morte; la condanna fu eseguita facendolo precipitare dalla rupe Tarpea; la sua casa venne demolita e al contempo si decretò che da allora non si costruissero più sul Campidoglio abitazioni private; la *gens* Manlia ripudiò questo suo membro degenere e decise di rinunciare per sempre al prenome Marco[22].

Abbiamo fornito una interpretazione in chiave civica dell'epiteto *Moneta*. In questa stessa chiave è possibile giustificare la spartizione delle calende di giugno tra Carna e Giunone Moneta, in quanto la fondazione dei due culti era attribuita rispettivamente a Giunio Bruto e a Camillo, vale a dire a due notevoli artefici di romanità: Giunio Bruto era considerato il fondatore della repubblica e Camillo addirittura il secondo fondatore di Roma (dopo la distruzione della città compiuta dai Galli).[23] In tale sistema narrativo prodotto dall'annalistica romana, Bruto e Camillo si trovano da una stessa parte, mentre dalla parte opposta si trovano Tarquinio il Superbo (il re cacciato) e Manlio Capitolino (l'aspirante re) assunti entrambi a suscitare l'*odium regni*. Parleremmo certamente in un linguaggio romano se ci raffigurassimo queste due entità odiose e nocive alla salute pubblica, sotto forma di quelle *striges* che minacciavano la salute dei bambini; si capisce che per farlo dobbiamo anche raffigurarci il popolo romano in una condizione infantile: tale era sotto i re, e tale era ridiventato dopo l'azzeramento materiale e

culturale che la tradizione attribuiva alla invasione gallica[24]. Una terza entità ostile operante nella primissima infanzia del popolo romano era indubbiamente Tito Tazio, che spartiva il regno con Romolo, ma era odioso a questi, come risulta da Livio quando riporta che Romolo accolse con un certo compiacimento la notizia della uccisione di Tito Tazio.[25] Ora se abbiamo infilato Tito Tazio nel nostro discorso è perché anche lui, come Manlio Capitolino, avrebbe avuto casa sul posto dove poi sorse il tempio di Giunone Moneta;[26] evidentemente, al sentire dei Romani, Tito Tazio e Manlio Capitolino avevano qualcosa in comune; ovvero: se Camillo era un secondo Romolo, Tito Tazio era stato il primo Manlio Capitolino. Quanto alle *striges*, streghe o re che fossero, niente paura: ci pensava la Carna di Giunio Bruto a sconfiggerle; e la Giunone di Camillo serbava eterna memoria della loro odiosità sconfitta, «ammonendo» chi tentasse di operare al loro modo.

Naturalmente Giunone, in quanto Moneta, funzionava anche ad altri livelli di significazioni: non soltanto «ammoniva» ma, per esempio, ospitava anche la zecca. Ora noi accettiamo che la zecca sia stata chiamata *moneta* (e *monetae* i suoi prodotti) perché era situata nell'area del tempio di Giunone Moneta; però dovremmo anche chiederci perché era stata scelta quell'area per installare la zecca; ovvero: che rapporto può esserci tra *Moneta* e *moneta*? O è un rapporto casuale o è un rapporto significativo. Se dobbiamo dargli un significato, lo facciamo riscontrando nella moneta una funzione metrica: essa è in effetti uno strumento per misurare il valore di qualsiasi cosa. E allora troveremmo il rapporto in questione ricordando che etimologicamente l'epiteto *Moneta* può rinviare al campo d'azione designato dalla «misura» e dal «misurare».

Tocchiamo infine il livello interpretativo che diremmo fondamentale, perché individuabile nei termini della logica del calendario, quella che ci impone di dire quanto si è detto non di per sé, ma in relazione ai culti delle calende di giugno. Se l'epiteto di Moneta può, come si è visto, rinviare alla luna e alle lunazioni, tutte le calende sarebbero andate bene per un tempio a Giunone Moneta, giacché tutte le calende segnano l'inizio della lunazione. Però non in tutte le calende Giunone era detta Moneta; evidentemente le

calende di giugno erano le più adatte a ospitare la dea distinta da questo epiteto. Si tratta delle calende che come ci è parso di poter affermare – introducono al mese in cui, sotto l'egida di Giunone, le giovani donne indirizzano ritualmente la loro femminilità al matrimonio; in altri termini: pongono sotto l'egida di *Iuno*, la dea del matrimonio, la propria *iuno* personale. Ricordando che la realtà di questa *iuno* personale teoricamente cominciava col menarca e finiva con la menopausa, l'idea di mensilità suscitata dal termine *moneta* associato a *iuno* è quella del flusso mestruale (*menstrualis* = mensile). In sostanza stiamo affermando che dalle mestruazioni trarrebbe giustificazione l'epiteto di Moneta attribuito alla Giunone delle calende di giugno. Il che è confortato almeno da una fonte: «Le donne veneravano Giunone Fluonia, perché ritenevano che essa nel concepimento (*in conceptu*) arrestasse il flusso sanguigno (*sanguinis fluorem*).»[27] Forse è un po' poco, ma bisogna considerare che le fonti antiche erano piuttosto restie a parlare delle mestruazioni, e meno che mai in relazione alla dea Giunone.

Il sangue quale elemento vitale può forse darci conto della compresenza di Carna, la dea che «protegge i *vitalia humana*», anche a questo livello elementare o fondamentale che sia. Ma c'è pure una terza presenza: Marte. In questa stessa giornata si celebrava la nascita di un tempio di Marte fuori porta Capena[28]. Sembra che sia un tempio dedicato dal duumviro (*sacris faciundis*) T. Quinzio nel 388 a.C.[29], dunque prima del tempio di Giunone Moneta. Diremmo che alle calende di giugno si ripropone, ma rovesciata, una situazione riscontrata alle calende di marzo: come il primo giorno del mese di Marte ospitava un culto di Giunone (Lucina), così adesso il primo giorno del mese di Giunone ospita un culto di Marte. È un riscontro che ci rende conto della logica del calendario romano volta a contemperare, ma anche a significare dialetticamente, le realtà rappresentate dagli dèi e i loro specifici campi d'azione. Marzo, eccessivamente «maschile», era contemperato dalla «femminile» Giunone; giugno, eccessivamente «femminile», è contemperato dal «maschile» Marte. Si pensi inoltre al fatto che per spiegare la femminile *iuno* abbiamo anche noi dovuto far ricorso al maschile *genius*, ossia impostando una fittizia

equivalenza tra *iuno* e *genius* che, in qualche modo, «contemperava» quanto specificamente il femminile era nella prima e quanto di specificamente maschile era nell'altro, salvo a recuperare poi le rispettive specificità, ma appunto dialetticamente. La nostra fittizia equivalenza fa il paio con quella stabilita da Ovidio per spiegare la connessione cultuale, tra le matrone e Marte alle calende di marzo: Marte presiede alla milizia, ma anche le donne hanno la loro «milizia»: per esse «la procreazione è milizia»[30].

6.2 Bellona (3 giugno)

Si festeggiava la ricorrenza di un tempio di Bellona presso il Circo Flaminio, votato dal console Appio Claudio Cieco in guerra con gli Etruschi e i Sanniti, nel 296 a.C.[31] Bellona prende nome dalla guerra, *bellum*; tant'è che come *duellum* era sinonimo di *bellum*, così la dea poteva essere chiamata anche Duellona[32]. Si capisce dunque che sia stata messa in connessione con Marte, ora identificandola con Neriene (*Nerio Martis*) di cui si è parlato a proposito del Tubilustrium del 23 marzo, ora identificandola con la greca Enyo, una personificazione della guerra. L'identificazione con Neriene poteva anche fondarsi su un rapporto gentilizio che i Claudii avevano sia con questa dea e sia con Bellona. Da Neriene (*Nerio*) un ramo dei Claudii derivò il *cognomen* di Nerone (*Nero*)[33]; quanto a Bellona, oltre al voto di Appio Claudio, possediamo un altro elemento, ancora più importante: in un tempio non identificato di Bellona, duecento anni prima del voto del Cieco, un altro Appio Claudio (Regillo) avrebbe fatto porre le immagini dei suoi antenati.[34]

Davanti al tempio di Bellona, prospiciente sul Circo Flaminio, c'era una piazzetta (*brevis area*) dove si levava «una piccola colonna di non piccola importanza; qui si suole scagliare la lancia che annuncia la guerra, contro i re e i popoli con cui si è deciso di combattere»[35]. Con queste parole Ovidio si riferisce al rito con cui i Feziali indicevano una guerra.

I Feziali erano un corpo di operatori sacrali incaricati di compiere i riti prescritti per indire una guerra e per stipulare trattati di

pace o d'alleanza. Essi, in numero di 20, agivano nell'ambito di Giove Feretrio, che aveva un antichissimo sacrario sul Campidoglio, dove, alla fine di una guerra si deponevano le armi dei condottieri dell'esercito vinto (*spolia opima*). Si è già detto abbastanza di Giove perché appaia giustificata la sua divina presenza nel contesto feziale: lo abbiamo visto come Stator a garanzia dello *status quo*, della stabilità contro il rischioso movimento (la sovversione), della forma contro l'evento, dell'essere contro il divenire, etc.; nello specifico diremmo che garantiva lo «statuito», cioè il pattuito[36], ciò che rendeva possibili le regole che governavano i rapporti tra popoli finitimi (si ricordi anche ciò che si è detto a proposito dei Terminalia del 23 febbraio). Ora, dato che con la guerra si opera proprio contro la stabilità, era come se si operasse contro Giove; dunque ci si doveva cautelare nei riguardi di questo dio quando si voleva indire una guerra, e i Feziali facevano appunto ciò con la loro azione rituale che, tra l'altro, richiedeva una esplicita giustificazione, dalla quale risultasse che se i Romani entravano in guerra la colpa era dei loro nemici[37]. Un momento di questo rituale consisteva nello scagliare una lancia nel territorio nemico; il che non creava problemi finché si trattava di popoli finitimi, ma quando Roma cominciò a portare i suoi eserciti contro popoli lontani l'esecuzione del rito diventava praticamente impossibile, o comunque difficile, e allora si pensò di eseguirlo senza muoversi da Roma: la lancia veniva appunto scagliata contro la colonnetta che stava davanti al tempio di Bellona. Pare che a questo espediente si sia ricorso per la prima volta quando si dichiarò guerra a Pirro il re dell'Epiro[38].

Nel 282 a.C., Pirro era sbarcato in Italia col suo esercito per aiutare Taranto in guerra con Roma. I Romani dovevano affrontarlo, ma per farlo legalmente, ossia cautelandosi agli occhi di Giove, dovevano compiere il solito rito d'indizione che, però, poneva in questo caso un problema del tutto nuovo: Pirro non aveva in Italia un suo territorio contro il quale il Feziale potesse scagliare la lancia. Fu così che questo gesto rituale venne compiuto nell'area di Bellona, temporaneamente assunta in funzione del territorio nemico. La colonnetta verso cui si scagliava la lancia era, a sua volta,

assunta in funzione di pietra confinaria, un segno del quale i Romani non potevano fare a meno a quanto pare.[39]

La scelta dell'area di Bellona ha due spiegazioni: essa era situata fuori dalla cinta muraria sacrale (fuori del *pomoerium*), e quindi era adatta a rappresentare occasionalmente un territorio straniero; una stessa persona, Appio Claudio Cieco, aveva promosso tanto l'erezione del tempio a Bellona quanto la guerra a Pirro: una connessione che è stata puntualmente rilevata da Ovidio quando del tempio di Bellona dice che ne fu «autore quell'Appio che negando la pace a Pirro, molto vide con l'animo lui che non poteva più vedere con gli occhi»[40]. Una terza spiegazione, apparentemente la più ovvia, è che Bellona, quale dea della guerra, era la divinità più adatta a presiedere il rito della lancia. Ma è abbastanza giustificato il dubbio che Bellona sia stata adottata, se non creata, essa stessa in funzione bellica, quando si aveva a che fare con popolazioni extralatine che non riconoscevano, per così dire, l'arbitrato di Giove. Certamente, se si tratta di adozione e non di creazione, sorge il problema del nome che basterebbe a mettere la dea in connessione con la guerra; però, restando a livello etimologico, il problema eccede il caso specifico di Bellona per investire il termine stesso di *bellum* che è passato a significare la guerra, a partire dal significato di «duello» (*duellum*), ovvero di confronto a due. Che cosa si dovesse intendere in origine con questo «confronto a due» non lo sappiamo, e dunque ci sia concesso di non sapere neppure il significato della Bellona originaria e di dubitare che sia stata messa in connessione con la guerra prima della erezione del suo tempio nei pressi del Circo Flaminio. O, se connessione c'era già da prima, non aveva certamente il senso che ebbe con l'erezione di questo tempio. Prima poteva avere senso nei limiti in cui la guerra è un «confronto a due», ma il «confronto a due» è anche la lite tra privati oltre che tra popoli; possiamo, in quest'ordine di idee, pensare a Bellona come ad un'arbitra in una specie di ordalia, un «giudizio di dio» di medievale memoria, ma allora la sua funzione più che bellica sarebbe divinatoria e il «confronto a due», oltre a significare i due contendenti, significherebbe anche, e forse meglio, il responso della dea nella forma binaria del «sì o no» (tipo «testa o croce»).

Può darsi che ci siamo spinti troppo lontano, ma lo abbiamo fatto tenendo presenti due elementi a parer nostro indispensabili per una corretta interpretazione di Bellona: la sua successiva interpretazione come dea mantica, dopo che, a partire dall'età di Silla, fu assimilata alla dea Ma dei Cappadoci; la sua collocazione nel mese di giugno che si apriva con il culto della «mantica» Giunone Moneta. Non diciamo che Bellona debba essere identificata con Giunone, ma qualcosa in comune con questa dea poteva ben averlo, come doveva avere qualcosa in comune con l'orientale Ma, visto che Ma, introdotta in Roma, aveva preso il nome di Bellona. Si tratta di vedere che cosa potevano avere in comune Bellona e Giunone. Certamente avevano in comune la relazione-contrapposizione con Giove: per Bellona tale relazione si realizzava in funzione dell'arbitrato in una contesa, così che quando per i popoli extra-latini sembrò non bastare più Giove Feretrio, si aggiunse il ricorso a Bellona (donde la contrapposizione diventa complementarità: Bellona è complementare a Giove quanto lo era Giunone). Anche Giunone poteva essere raffigurata in armi, come in armi era raffigurata Bellona (si ricordi la Giunone Sospita di cui abbiamo parlato per la sua festa del primo febbraio). Giunone era intesa come madre di Marte, seguendo il modello mitico greco per cui Hera figurava come madre di Ares; però i Greci talvolta attribuivano a una dea Enyo la maternità di Ares (per giustificare il fatto che veniva chiamato Enyalios); ora, come si è detto, Bellona poteva essere identificata con la greca Enyo.

Dalla Bellona dei Claudii alla Bellona-Ma di Silla. Dico di Silla, invece che d'epoca sillana, perché secondo la tradizione era stato lo stesso Silla ad introdurre a Roma il culto di Ma (però col nome romano di Bellona), essendo stato gratificato da lei di un sogno profetico nel quale «la dea, che i Romani venerano per averlo appreso dai Cappadoci, sia essa Selene o Atena o Enyo, gli era apparsa».[41] È un greco che riferisce la cosa e dunque chiama Enyo Bellona. In più dice che potrebbe essere Selene, ossia Luna: ciò diventerebbe significativo per la relazione in cui abbiamo messo Bellona e Giunone Moneta, perché anche quest'ultima dea, stando all'epiteto, potrebbe essere detta Luna[42]. Ma dice anche che potrebbe esse-

re Atena e non Hera a cui dovrebbe corrispondere la romana Giunone, e certamente ad un greco non era dato di confondere Atena con Hera. Ad un greco no, ma ad un romano sì; tant'è che quando abbiamo trattato Giunone Sospita del primo febbraio abbiamo puntualmente rilevato che «era più simile ad Atena – la dea greca dall'egida, guerriera e protettrice degli eroi combattenti – che non ad Hera, la sposa di Zeus». Bene, quella Giunone Sospita raffigurata come un'Atena era nota, come si è visto allora, per essere apparsa in sogno profetico alla figlia di Quinto Cecilio Balearico; non è certamente un caso se l'aneddotica romana ha usato il modello dell'apparizione in un sogno profetico per giustificare, l'importazione di Ma-Bellona dalla Cappadocia.

La dea cappadoce divenne romana soltanto di nome: il culto rimase estraneo al sistema religioso romano. Si trattava di un culto di invasamento o possessione; gli adoratori di questa Ma-Bellona si esaltavano con corse sfrenate e danze al suono di tamburi e di trombe, al culmine dell'esaltazione si ferivano con coltelli ed asce, finché «posseduti» dalla dea cominciavano a vaticinare. Tibullo (1, 6, 45 sgg.) ci ha tramandato l'immagine di una profetessa che «invasata da Bellona, si sottopone senza paura al fuoco vivo e, fuori di sé, ai colpi di frusta; con una bipenne si lacera violentemente le carni, e, senza riportare danni, col sangue uscito fuori asperge l'immagine della dea; sta con uno spiedo conficcato nel fianco, ha il petto ferito, e predice gli eventi che la dea le ispira». Tibullo usa *monere* per «ispirare»; dunque questa Bellona è quasi una *Moneta*. Ma non è certamente quello il modo romano per ottenere *monita* dagli dèi: non mediante possessione; donde chi operava a questo modo veniva bollato come *fanaticus* (*si* ricordi quel che si è detto al riguardo, parlando della festa di Fauno del 13 febbraio).

Fanatici furono appunto chiamati gli adoratori di Ma-Bellona.

6.3 Dius Fidius (5 giugno)

Alle None di questo mese si festeggiava Dius Fidius, come era chiamato nella relativa nota dei calendari precesareo e venosino. Il nome completo era Semo Sancus Dius Fidius[43]. Il suo tempio

sorgeva sul Quirinale: era antichissimo, tanto che la tradizione lo attribuiva a Tito Tazio, il mitico re sabino che avrebbe regnato con Romolo, o a Tarquinio Prisco; tuttavia l'annalisitica ha preferito farne una istituzione repubblicana e così ne ha attribuito la dedica a Sp. Postumio, console nel 466 a.C. Dionigi d'Alicarnasso (9, 60, 8) ha risolto la cosa con una specie di compromesso: il tempio era stato fatto costruire da un Tarquinio – però Tarquinio il Superbo e non Tarquinio Prisco –; ma il re fu cacciato prima che avesse il tempo di consacrarlo e allora il senato ne affidò la dedica a Postumio.

Semo potrebbe essere un termine indicante una categoria divina, i «semoni» attestati dal carme Arvale (v. sopra, p. 216): questa è almeno l'opinione comune, ma non sufficientemente fondata e comunque incapace di qualificare in qualche modo la presunta categoria. *Sancus* è un epiteto chiaramente connesso col verbo *sancire*. Tale epiteto si trova anche nelle Tavole Eugubine[44], dove è attestata l'antica religione di Gubbio (Iguvium): designa Giove (*Iupater saçe*), Fidius (*Fisio*) e un Fidio-Giove (*Fisiovio*). *Dius* è un nome o un epiteto che deriva dalla stessa radice di *dies* (giorno), nonché del romano *Iuppiter* e del greco Zeus: potremmo considerarlo un altro nome di Giove, forse più adatto a specificarne la uranicità, come nella espressione *sub Divo,* per dire «a cielo aperto». *Fidius* deriva chiaramente da *fides*.

Ci restano dediche a Semo Sancus Dius Fidius, in cui il Sancus è rafforzato da un termine pure derivato da *sancire*, ossia *Sanctus*[45]. Queste dediche sono state fatte dai *bidentales*, certi operatori sacrali che avevano la precisa funzione di espiare i fulmini. Quando cadeva un fulmine essi dovevano allontanarne i malefici effetti; a questo scopo circoscrivevano il punto in cui il fulmine era caduto. vi facevano una specie di pozzo recintato, dove si «seppelliva» il fulmine identificato in una pietra. Al pozzo veniva dato il nome di *bidental* (da cui traevano il titolo i sacerdoti *bidentales*). Circa il significato di questo termine, gli studiosi[46] sono per lo più indotti a riferirlo alla forma che oggettivava il fulmine, una specie di freccia a due punte, una per ogni estremità. Ma nessuna delle fonti antiche parla di ciò. Per gli antichi il *bidental* trae nome dalla vittima

che si sacrificava alla sua costituzione, dato che si trattava di una «vittima bidente» (*hostia bidens*)[47]; però quando poi si passava a spiegare perché certe vittime erano dette *bidentes* non si sapeva più che dire. Esemplare al riguardo è la lezione impartita da un «maestro di latino» (*linguae Latinae litterator*)[48]. Costui legge un verso di Virgilio (*Eneide* 7, 93) in cui si parla di «vittime lanigere bidenti». Gli si chiede perché queste vittime son dette «bidenti». Lui risponde: «Bidenti son dette le pecore.» Gli si fa osservare che un altro autore, Pomponio Mela, ha parlato di vittime *bidentes* suine e non ovine. Ma lui insiste: «Son le pecore che vengono dette *bidentes*, perché hanno soltanto due denti.» Puntuale viene l'obiezione: «Ma dove mai puoi aver visto una pecora che abbia due denti soli?» E il maestro irritato: «Chiedimi quel che si può chiedere a un grammatico; i pecorai son quelli che contano i denti delle pecore.»

Dal complesso delle notizie su Dius Fidius, comunque, emerge l'immagine di un dio che garantisce la fede (*Fidius*) ai patti sanciti (*Sancus*) da un giuramento, minacciando di colpire dal cielo (*Dius*) con il fulmine gli eventuali spergiuri. Perché questa minaccia potesse avere effetto, era necessario eliminare ogni riparo dal fulmine; sappiamo, al riguardo, che il tempio di Fidius doveva avere «il tetto perforato in modo che di là si potesse vedere il *divum*, cioè il cielo. E alcuni dicono che non si doveva giurare per lui stando al coperto».[49] Ora l'immagine di un dio simile si attaglia perfettamente a Giove: si direbbe che è Giove riguardato per una sua particolare funzione. Ma nella logica politeistica anche l'aspetto di un dio può venire oggettivato in una figura autonoma. Nel nostro caso, poi, c'è da considerare la possibilità che la separazione di un Dius Fidius da Iuppiter sia un effetto del processo di romanizzazione di Giove. Voglio dire: per conferire a Giove una realtà esclusivamente romana si sarebbe separata dal dio la sua realtà «naturale» che, come il cielo e i fulmini, era comune ad ogni altro popolo; si capisce che tale realtà «naturale» non poteva essere rifiutata, ma separata da Giove sì, donde si prestava un culto a Dius Fidius distinguendolo da Iuppiter Optimus Maximus. Un processo del genere potrebbe essere illustrato, se non documentato, dal medesimo passo di Varrone appena citato. Prima egli dice che Dius è «il più antico

nome di Giove»; in tal modo rinvia ad una primordialità che diremmo «naturale» in quanto anteriore alle singole «culture» nazionali (una primordialità latina o italica anteriore alla nascita di Roma). Poi riferisce l'opinione del grammatico Elio Stilone che, davanti a un Dius Fidius autonomo da Giove e tuttavia strettamente connesso a lui, suggerisce che *fidius* starebbe per *filius*, e perciò il nome Dius Fidius risalirebbe ad un primitivo *Diovis-filius*, un nome coniato come il greco *Dios-koros*; e aggiunge che questo «figlio di Giove» sarebbe Ercole, detto Sancus dai Sabini.

Le elucubrazioni di Elio Stilone non sono del tutto campate in aria; per cervellotico che sia il suo costrutto, egli costruiva servendosi di certi dati oggettivi che poi elaborava soggettivamente. Soggettivamente egli identifica Dius Fidius con Ercole, ma un rapporto oggettivo tra i due esisteva; tant'è che alla vigilia della festa di Dius Fidius, cioè il 4 giugno, ricorreva la dedica di un tempio ad *Hercules custos*, presso il Circo Flaminio[50]. Questo rapporto calendariale si traduce in rapporto funzionale se ricordiamo le due tipiche forme di giuramento romane: per Dio Fidio (*me-diusfidius*) e per Ercole (*me-hercules*)[51]; il che ci induce a intendere l'epiteto di «custode» nel senso di «garante» dei giuramenti, dei patti. Notiamo inoltre che Ercole Custode veniva festeggiato nel giorno di mezzo tra quello di Bellona e quello di Dius Fidius: idealmente mettevano in relazione le due divinità, e si tratta di una relazione comprensibile: con Bellona si puniva il popolo che avesse rotto il patto con i Romani; con Fidius si garantiva la volontà romana di stare ai patti. Con Bellona Ercole aveva anche un rapporto spaziale oltre a quello temporale (calendariale): il suo tempio sorgeva come il tempio di Bellona presso il Circo Flaminio, ma dal lato opposto (come correlate ma opposte erano le loro funzioni). Un ulteriore indizio della relazione Ercole-Bellona, questa volta a livello storico, è dato dal fatto che il tempio di Ercole Custode era stato voluto[52] da Silla, cui si deve anche l'introduzione di Ma-Bellona. Si direbbe che nel quadro delle riforme sillane si sia instaurato questo complesso teologico (Fidio-Ercole-Bellona) allo scopo di dare una nuova corrispondenza divina alla *pax Romana* che ormai era fuoriuscita non solo dal Lazio ma anche dall'Italia. Così si chiamavano in causa

divinità «straniere» a sostituire quelle troppo romane: l'italico Fidio, l'asiatica Ma-Bellona (o la romana Bellona trasformata in dea asiatica), il greco Ercole.

Il rapporto di Fidius con Ercole e Bellona è avventizio rispetto alla forma originaria del calendario romano; infatti le feste di Ercole e di Bellona sono collocate in uno spazio, quello compreso tra le calende e le none, in cui non è annotata nessuna festività del calendario arcaico (le festività che tutti i calendari designano per mezzo di grandi lettere capitali). Quanto allo stesso Fidius, la sua festa non poteva essere indicata in grandi capitali perché cadeva il giorno delle None, e i giorni delle Calende, delle None e delle Idi le grandi capitali erano usate esclusivamente per queste tre designazioni. Forse è «avventizio» anche Fidius, ma ad ogni modo la sua festa non si trovava al di qua dello spazio concesso dall'originario mese-lunazione. Nel mese-lunazione Fidius occupava il primo quarto di luna. Otto giorni dopo si aveva il plenilunio: erano le Idi sacre a Giove, come sempre. Passavano altri sette giorni e si arrivava all'ultimo quarto: in questo giorno (quello precedente la notte in cui sarebbe apparso il quarto di luna calante) si festeggiava Summano un dio che, come vedremo a suo luogo, aveva tratti in comune sia con Fidio che con Giove. Se Fidio, come Giove, aveva a che fare con i fulmini «diurni», Summano era considerato un «folgoratore notturno». Insomma avremmo tre dèi messi in connessione dalle folgori e dalla lunazione, come se fosse necessario distinguere i fulmini di luna crescente, i fulmini del plenilunio e i fulmini di luna calante.

6.4 Ludi Piscatorii (7 giugno)

«Si chiamavano Ludi Piscatorii quelli che vengono fatti ogni anno, in giugno, a Trastevere [*trans Tiberim*] a cura del pretore urbano per i pescatori tiberini»: così Festo (278 sg. L.), il quale poi aggiunge che «quanto viene pescato da loro [*quorum quaestus*] non va al mercato [*in macellum*], ma per lo più nell'area di Vulcano perché quel tipo di pescetti vivi vien dato a questo dio in cambio di vite umane [*pro animis humanis*]». Non sapremmo come interpretare

questa notizia[53]: forse Festo intendeva dire che i pescatori del Tevere non trovano mai grossi pesci, ma per lo più soltanto pescetti buoni ad essere sacrificati a Vulcano, quando, nel giorno dei Volcanalia (23 agosto), si usava gettare nel fuoco un essere animato (*animalia*) in cambio della propria vita (*pro se*)[54]; in questo tipo di sacrificio la vittima veniva completamente bruciata, e pertanto si offrivano in genere pesciolini di nessun valore.

Nessun calendario ricorda questi Ludi Piscatorii, così che per la loro data, che Festo non fornisce, dobbiamo contentarci di Ovidio che, purtroppo, la indica alla sua maniera poetica e lascia spazio a dubbi: è il 7 o l'8 giugno? Egli conta le notti a partire dalle none e alla terza notte pone i Ludi Piscatorii. Ora, siamo d'accordo che, per il computo inclusivo dei Romani, se avesse detto al terzo giorno, avremmo dovuto intendere due giorni dopo le None, ossia il 7, ma lui parla di notti e non di giorni, quindi dovremmo intendere il giorno dopo la notte del 7 giugno, cioè l'8, dato che i Ludi in questione erano fatti di giorno e non di notte. Ma gli studiosi, tranne una sola eccezione[55], hanno stabilito che è il 7 e il 7 sia.

Ovidio ci dice anche che i Ludi erano eseguiti in onore del Tevere; ma sul luogo dell'esecuzione non concorda con la notizia di Festo; per lui venivano fatti nel Campo Marzio e non oltre Tevere.

Circa i pescatori tiberini che godevano di una loro festa organizzata dall'autorità pubblica, ricorderò che da un'iscrizione del 206 d.C. risulta che, almeno in quell'epoca, esisteva una «corporazione [*corpus*] dei pescatori e sommozzatori [*urinatores*] di tutto l'alveo del Tevere»[56].

6.5 Mens (8 giugno)

Sul Campidoglio c'era un tempio di Mens, la Mente, la cui festa ricorreva in questo giorno[57]. Era stato votato nel 217 dal pretore T. Otacilio per ordine del senato, su suggerimento dei Libri Sibillini, per porre riparo allo smarrimento seguito alla battaglia del Trasimeno, dove l'esercito romano fu sconfitto da Annibale e trovò la morte il console Gaio Flaminio che lo guidava[58]. Ma, diremmo,

anche per rimediare alla carenza di mente, ossia all'imprudenza, con cui era stata affrontata quella battaglia. Il tempio fu dedicato due anni dopo dal console M. Emilio Scauro[59].

Di fronte a divinità come Mente, o come Onore e Valore (*Honos* e *Virtus*, la ricorrenza del cui tempio cadeva il 29 maggio), o come Concordia (celebrata il 22 luglio), o altre simili, la nostra sensibilità religiosa trova i suoi limiti; il fatto che avessero un culto non basta a farcele considerare vere divinità, come Giove, Giunone, etc. Ma mentre prendiamo questo atteggiamento dimentichiamo che anche la nostra religione ha concepito lo Spirito (Santo) sotto forma di Dio, e che non è irreligioso, anzi è iper-religioso, invocare la Divina Provvidenza o la Divina Misericordia, o il Sacro Cuore di Gesù, e via dicendo. Guardando poi ai fatti romani, dimentichiamo che il nome di Giove è quello del cielo diurno, e il nome proprio di Giunone trova rispondenza nel nome comune di *iuno*, come si è visto a suo luogo, e potremmo continuare così per tutte le altre divinità.

Non è comunque una particolare sensibilità religiosa quel che occorre per comprendere e giustificare il culto romano della dea Mente, in una circostanza in cui si poteva perdere la testa e che era stata originata da una condotta «demenziale» del console Flaminio. Dovremmo piuttosto prestare una distaccata attenzione a tutto il sistema di relazioni a cui l'idea romana di *mens* rinviava: anche la connessione col *mensis*, il mese, la lunazione, la *mensura*, la misura che scaturisce dall'azione ordinata delle lunazioni, la misura come ordine, come comportamento adeguato, come principio morale; anche la connessione con Giunone Moneta, il cui nome, come si è visto, ha la stessa radice di *mens*; anche la sua opposizione all'invasamento, alla «fatuità-faunità», all'ordinamento precivico in cui si era guidati non dalla propria mente bensì dal dio del *fanum*, ai *fanatici* d'ogni genere, tanto quelli di Fauno incontrati a febbraio, quanto quelli di Ma-Bellona appena visti.

A proposito dei *fanatici* di cui si è parlato trattando il mese di febbraio, in quell'occasione abbiamo rilevato la caratterizzazione della *gens Fabia* come «faunesca» e pertanto «demenziale», ma dalla quale poi sarebbe sorto quel Fabio Massimo che con la sua ac-

corta condotta della guerra contro Annibale aveva riscattato gli impulsivi e intemperanti antenati e fornito alla propria *gens* il cognome di *Cunctator*, indicante tutto l'opposto dell'intemperanza o dell'impulsività. Bene, questo Fabio Massimo, non ancora gratificato del titolo di *Cunctator*, aveva votato un tempio a Venere Ericina nel medesimo anno in cui era stato votato il tempio a Mente; tant'è che i due templi furono costruiti insieme l'uno accanto all'altro[60]. Ora, stando a quel che si è visto sinora su Venere, questa dea parrebbe doversi collocare in un campo completamente opposto a quello di Mente; diremmo dunque che Fabio Massimo non è nato *cunctator*: è nato *fabius* e si è comportato come tale fino al momento in cui è diventato *cunctator*. Da un altro punto di vista, non implicante un giudizio caratteriale dei Fabii, il voto di Fabio Massimo rientrava nella logica di appropriamento di una divinità nemica (Venere del Monte Erice era appunto una divinità punica come punico era l'occasionale nemico), fatto usuale nella storia religiosa di Roma. Ma da questo punto di vista diremmo che l'acquisto di una Venere doveva essere moderato dal contemporaneo acquisto di una Mens. Sia chiaro che si tratta di due punti di vista e non di due alternative: l'uno non esclude l'altro, ma, anzi, soltanto insieme possono darci un'idea di come nello specifico abbia operato la sapienza teologico-giuridica dei pontefici sostenuta dalla loro funzione annalistica, una funzione irriducibile senza opportune correzioni alla nostra storiografia.

6.6 Vestalia (9 giugno)

Questa giornata dedicata a Vesta faceva parte dell'arcaico ciclo festivo di giugno. Il ciclo cominciava il 7, giorno in cui veniva aperto il *penus* del tempio di Vesta, e finiva il 15, giorno in cui il *penus* veniva richiuso[61]. Il *penus* era «la parte più interna [*locus intimus*] del tempio di Vesta, separata con un tramezzo di giunchi [*tegetibus*] [62]. Corrispondeva al *penetrale* degli altri templi[63], solo che questo particolare penetrale veniva chiamato col nome che nelle case private si dava alla dispensa.

Può darsi che anche il *penus* del tempio di Vesta servisse da di-

spensa: vuoi per i pasti delle vestali, vuoi per il farro che, come si è visto, le vestali mietevano in maggio e conservavano per preparare la *mola salsa*. Ma il *penus* di una casa privata non conteneva soltanto viveri; vi si conservavano anche le immagini dei capistipite, che dal *penus* prendevano il nome di *penates*. Ora sappiamo che oltre ai penati delle singole famiglie, si veneravano anche i penati pubblici, detti *Penates populi Romani*; potremmo pensare che nel *penus Vestae si* conservassero le immagini di questi penati pubblici; però sappiamo anche che i penati che godevano di un culto pubblico si trovavano non a Roma ma a Lavinio. Infatti in questa città dovevano recarsi i consoli quando entravano in carica, per sacrificare ai Penati del popolo romano[64]. Per comprendere tutto ciò dobbiamo seguire due strade diverse che finiscono per incrociarsi a Lavinio.

La prima strada è quella che porta dal culto privato, chiaramente gentilizio, dei penati, alla concezione, antigentilizia (statuale), di Penati pubblici. Si è trattato di una usurpazione del privato da parte del pubblico, ossia di una operazione assimilabile alle sostituzioni di feste curiali (per esempio i Fornacalia) con feste implicanti tutto il popolo romano (per esempio i Quirinalia), sempre in funzione antigentilizia. Il problema nello specifico era dove trovare questi «capistipite» del popolo romano; non si potevano chiaramente adottare in questa funzione «capistipite» romani in quanto tutti legati alle rispettive *gentes*, mentre era proprio *contro* le *gentes* che l'operazione si muoveva, e così furono cercati altrove e trovati a Lavinio. Perché Lavinio? Perché con questa città Roma aveva stabilito un rapporto d'alleanza (*foedus*) probabilmente nel 339 a.C., che poi la tradizione proiettò addirittura all'epoca di Romolo. In quell'anno ci fu una rivolta delle città latine contro Roma, risoltasi con la vittoria romana di Trifano; i Latini furono puniti da Roma, «tranne i Lavinati [...] perché essi non si erano ribellati; con i Lavinati si decise di rinnovare *il foedus* [quello romuleo], e d'allora fu rinnovato ogni anno»[65]. Abbiamo imboccato la seconda strada: quella che ha portato Roma a scegliere Lavinio tra tutte le città del Lazio per affermare, collegandosi strettamente a questa, la propria latinità, e con la latinità il suo diritto all'egemonia sulle città latine.

Lavinio era considerata – o si cominciò a considerarla allora (nel 4° sec. a.C.) – la prima città egemone del Lazio, quella fondata da Enea e da lui chiamata col nome di Lavinia, la figlia del re Latino, che aveva preso in moglie. Poi l'egemonia passò ad Alba Longa, fondata da un discendente di Enea. Poi finalmente, con la distruzione di Alba Longa, Roma ritenne di avere acquisito il diritto all'egemonia. Se questo diritto conquistato con le armi doveva avere parvenza di legittimità agli occhi delle città latine, era necessario intenderlo al modo di una eredità trasmessa per sangue (*ius sanguinis*) da un «capostipite»; donde il vanto di una lontana discendenza di Roma da Enea e quindi da Lavinio, la città di Enea; donde l'acquisto di dèi venerati a Lavinio, in funzione di Penati del popolo romano.[66] C'è un nesso tra la moderazione del gentilizio interno e l'enfasi che invece Roma riservava ad un sistema pseudogentilizio esterno, valido tuttavia non per singole *gentes*, bensì per la totalità del popolo romano.

A parte gli eventuali (ma proponibili) Penates, quel che di sicuro veniva conservato nel *penus Vestae* era il *fatale pignus imperii Romani*[67], un oggetto o un insieme di oggetti[68] che, quale che fosse, veniva custodito gelosamente in quanto pegno o garanzia del potere. Insomma, si ha l'impressione che i Romani, per conto loro, consideravano il diritto all'egemonia come un destino (*fatum*) del quale essi erano venuti in possesso possedendone il *pignus* (detto perciò *fatale*). Quando invece dovevano rendere conto di questo destino ai Latini, ossia quando dovevano rendere accettabile ad essi l'egemonia romana, sostituivano il *pignus* con i *Penates*. Il *pignus* veniva dalla divinità (era un segno del volere di Giove, *fata Iovis*), mentre i *Penates* venivano dalla latinità (di cui Lavinio era considerata la culla).

Nel periodo in cui il *penus Vestae* restava aperto, le vestali procedevano anche alla sua ripulitura, come si arguisce dal fatto che l'ultimo giorno, il 15, era contrassegnato dai calendari con la sigla QSDF, che significava *quando stercus delatum fas*: quando è stato rimosso lo sterco il giorno cessa di essere festivo e si possono riprendere le attività quotidiane. Per «sterco» s'intendevano le immondizie (*purgamina Vestae*, dice Ovidio) che, portate via dal tempio, ve-

nivano gettate nel Tevere in un punto in cui si arrivava passando per il Clivo Capitolino.[69] Queste vestali che conservavano il farro, preparavano la *mola salsa*, badavano al fuoco che perennemente ardeva nel tempio di Vesta, lo spegnevano e lo riaccendevano quando andava rinnovato, accudivano ad una «dispensa», la pulivano e ne rimuovevano le immondizie, parrebbero «casalinghe» piuttosto che sacerdotesse, e sia pure di una «casa» speciale o ideale. Diremmo che proprio con le loro azioni da «casalinghe» esercitavano un sacedozio nel nome di Vesta.

Le vestali erano sei. Venivano scelte per sorteggio tra candidate dai 6 ai 10 anni, ragionevolmente dopo l'acquisizione di una certa autonomia e prima del menarca, e nominate vestali dal Pontefice Massimo con un rito di «cattura»: la candidata «afferrata dalla mano del pontefice, veniva sottratta al padre [...] e portata via come una prigioniera di guerra»;[70] nel far ciò il pontefice pronunciava la formula rituale: *Amata, te capio*. Ogni vestale prestava un servizio di 30 anni: 10 come allieva, 10 come ministra del culto e 10 come maestra. Dovevano restare vergini sotto pena di morte. In cambio del loro servizio godevano dei massimi onori pubblici. Quanto al servizio che esse prestavano, era appunto quello dell'ideale «casalinga» di una «casa» ideale: Roma. La vestale non era una «casalinga» al modo delle donne maritate che, con il matrimonio, avevano rinunciato ai *sacra* della propria famiglia (*detestatio sacrorum*); la vestale non doveva maritarsi e quindi restava legata ai *sacra* della «famiglia» che l'aveva adottata: Roma. Questo è il senso fondamentale della verginità imposta alle vestali, ricavabile per contrario dal senso fondamentale del matrimonio exogamico che associa due gruppi umani col trasferimento di una donna dal gruppo d'origine a un gruppo «straniero». La vestale non doveva associare alcunché di «straniero» alla romanità da essa rappresentata. Conservando la verginità (e il fuoco sacro di Vesta) realizzava ritualmente la conservazione di quanto della romanità doveva restare immutato nel corso dei mutamenti richiesti dalla storia. Tale era la funzione sacerdotale delle vestali e tale era la funzione divina di Vesta.

Senza tener dietro alle identificazioni di Vesta prospettate dagli

antichi eruditi (tipo: Vesta è la terra) e senza voler ricavare troppo dal fatto che Vesta corrisponde, anche nel nome, alla greca Hestia (entrambi i nomi risalgono alla radice che ha dato in sanscrito *vastja*, «abitazione»), ma restando alle realtà romane, diciamo che l'azione conservatrice di Vesta (e delle Vestali) si contrapponeva, equilibrandola, all'azione innovatrice che, a suo luogo, abbiamo riscontrato in Giano (e nel *rex sacrorum*)[71] Del resto Giano e Vesta aprivano, l'uno, e chiudevano, l'altra, ogni rito sacrificale[72]. Con Giano si entrava in comunicazione con l'alterità divina e con Vesta si chiudeva la comunicazione e si «conservava» quanto di «nuovo» si era ottenuto mediante il rito. Riferendo il tutto alla logica calendariale, troviamo che Giano dà inizio ad un periodo dell'anno che i Romani, come si è detto, vollero distinguere attribuendo nomi propri ai suoi mesi, mentre indicavano col numero d'ordine gli altri mesi; bene, questo periodo particolare, al modo dei riti sacrificali, si conclude con Vesta.

Il periodo dell'anno chiuso da Vesta è di sei mesi. Ciò forse rende ragione del numero delle vestali che erano sei e non dodici come i flamini (minori), come gli arvali, come ciascun raggruppamento dei salii e dei luperci; voglio dire: se il numero canonico di dodici trae origine dal numero dei mesi dell'anno, il numero delle vestali corrisponde a quello dei mesi di mezzo anno. Ma c'è di più: la chiusura realizzata da Vesta divide l'anno a metà, il che pone la dea al centro dell'anno; la centralità, voglio dire, è un altro aspetto di Vesta: fa il paio con l'interiorità e, del resto, ciò che è al centro è anche all'interno. Seguiamo l'immagine di un centro che per essere tale deve essere equidistante da una periferia: la periferia diventa una circonferenza, come il giro d'orizzonte, come l'annualità (*annus* significa cerchio), come la forma del tempio di Vesta, che era appunto rotondo, diversamente dai templi delle altre divinità. Era un tempio antichissimo che la tradizione voleva istituito da Numa insieme al culto di Vesta e al sacerdozio delle vestali. Sorgeva alle pendici settentrionali del Palatino, ossia dal lato che scendeva sul Foro; era collegato alla *Regia* (intesa come la reggia di Numa), la residenza ufficiale del Pontefice Massimo, per mezzo di un vasto cortile (*atrium Vestae*) nel quale si aprivano le stanze delle vestali.

Gli antichi ne giustificavano la forma rotonda con la rotondità della terra (il giro d'orizzonte di cui si diceva sopra) con la quale veniva identificata Vesta; ma Vesta era anche il focolare domestico: niente di male, anche questo aveva forma rotonda ed era situato nell'atrio che in origine era la stanza centrale della casa (poi il centro si è spostato nel cortile retrostante l'atrio, e questo è diventato un ingresso). Per dire: Vesta non era né terra né focolare, ma era una centralita-interiorità cosmica che poteva essere rilevata nello spazio domestico (l'atrio e il focolare) così come nello spazio assoluto (il punto d'osservazione del giro d'orizzonte)[73] o come nel tempo (la lunazione di giugno considerata al centro del giro dell'anno).

Se dall'annualità vista nella sua pura realtà temporale si passa all'annata agricola, troviamo un momento della vicenda agraria che, come Vesta, pone fine a un ciclo, e, sempre come Vesta, spezza l'anno in due: è il momento della mietitura che avveniva appunto in giugno. Se ci riferiamo poi a questo evento agricolo, possiamo anche spiegarci la pulitura annua del *penus Vestae* come rispondente alla pulitura annua dei magazzini che venivano apprestati per ricevere il nuovo grano. Si tratta naturalmente di una rispondenza ideale: la pulizia del *penus Vestae* era un'azione sacrale, o così va considerata e non per i suoi eventuali fini pratici; se guardiamo ai fini pratici, tale pulitura avrebbe avuto un senso farla in maggio quando le vestali riponevano nel *penus* il farro primiziale appena mietuto. Tanta era la sacralità dell'azione di pulitura del *penus Vestae*, che per tutta la sua durata, cioè dall'apertura alla chiusura del *penus*, i giorni venivano qualificati come *religiosi*, giorni di rischio «nei quali non sembra opportuno (*nefas habetur*) fare se non lo stretto necessario»[74]. Soprattutto parrebbero interdette le nozze, stando ad Ovidio a cui la *flaminica* (la moglie del *flamen Dialis*) consiglia di rinviare il matrimonio della figlia a «quando puro splenderà il suolo del tempio di Vesta» (= dopo la chiusura del *penus*).[75] La «religiosità» del periodo d'apertura del *penus* trova riscontro in quella dei tre giorni (24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre) detti ugualmente *religiosi*, nei quali si realizzava un'altra apertura, l'apertura del cosiddetto *mundus* (se ne parlerà a proposito del 24 agosto).

Il calendario arcaico indicava come festivi tre dei nove giorni che

l'apertura del *penus Vestae* rendeva *religiosi*; esclusi il primo e l'ultimo che definivano questa novena, si tratta dei tre giorni dispari disponibili, giacché il calendario arcaico assegnava alle feste soltanto i giorni dispari. Il primo dei tre è quello dei Vestalia e non poteva essere altrimenti dato che era proprio Vesta con il suo *penus* a caratterizzare il ciclo. Seguono i Matralia e le Idi, la festa mensile. Ora però tutto quel che le nostre fonti sanno dire sui Vestalia era la celebrazione che ne facevano mugnai e fornai, complessivamente gli addetti alla panetteria, risolventesi, almeno esteriormente, nell'ornare di pani le *mole* e gli asini che le facevano girare[76].

6.7 Matralia (11 giugno)

Era la festa di Mater Matuta. Il tempio di questa dea stava nel Foro Boario; la tradizione lo attribuiva a Servio Tullio: era dunque antichissimo, tanto che nel 396 a.C. fu rifatto in seguito ad un voto di Camillo;[77] un secondo rifacimento, per il quale fu appositamente creato un triumvirato, ebbe luogo nel 212 a.C., dopo che era andato distrutto da un incendio[78]. Queste sono le notizie sul culto:[79] le matrone raccomandavano alla dea i figli delle proprie sorelle anziché i propri; il tempio era interdetto alle schiave (e presumibilmente agli uomini; ma le fonti non lo dicono); il giorno dei Matralia vi si introduceva una schiava che poi era ritualmente cacciata a percosse; alla ornamentazione del simulacro della dea potevano provvedere esclusivamente le donne che avevano avuto un solo marito (*univirae*)[80].

Mater non è un titolo cultuale della dea – altrimenti sarebbe posposto come nelle espressioni «Vesta Mater», «Tellus Mater», etc. –, ma è una componente del suo nome proprio, un nome doppio che, con Mater, indica il carattere materno della dea e, con Matuta, allude ad un suo aspetto «mattutino» (*matutinus*) o «aurorale»[81]. «Aurorale» va inteso oltre che in senso proprio anche nel senso figurato di «incipiente», «primordiale». A livello cosmico-calendariale la dea segnava l'inizio della nuova fase dell'annualità. Era, nel momento in cui stava per finire la vecchia fase (il primo semestre), l'annuncio della nuova fase (il secondo semestre), così come

l'aurora annuncia la nascita del giorno quando ancora giorno non è. Meno vagamente: i Matralia erano l'aurora del giorno più lungo dell'anno (il solstizio d'estate) che sarebbe venuto verso la fine della lunazione (il 21 giugno); era in effetti proprio il solstizio d'estate che segnava l'inizio del semestre, così come il solstizio d'inverno ne segnava la fine. Al riguardo, vedremo a suo luogo che nella stessa posizione dei Matralia nella fase lunare, cioè due giorni prima delle idi, si trovano in dicembre gli Agonalia che annunciano la venuta del giorno più corto. Se i Matralia sono l'aurora del secondo semestre, gli Agonalia ne sono il crepuscolo.

All'epoca di Ovidio Mater Matuta aveva perduto la sua originaria connotazione romana; era diventata la greca Leukothea («Dea Bianca»), il cui «biancore» ha forse indotto all'assimilazione con Matuta, in quanto «alba». E non basta, perché la stessa Leukothea era stata dai Greci identificata con una eroina del ciclo mitico tebano: Ino. Ino è la sorella di Semele, madre di Dioniso; Semele muore e Ino si prende cura di Dioniso e lo alleva insieme ai suoi figli Learco e Melicerte; poi il marito Atamante impazzisce, uccide Learco e, perché non tocchi la stessa sorte a Melicerte, Ino lo prende in braccio e si getta con lui in mare; qui viene accolta dalle divinità marine che ne fanno una dea, appunto Leukothea; Melicerte è salvato da un delfino che lo porta a Corinto dove, col nome di Palemone, riceve un culto (si istituiscono per lui i giochi Istmici)[82]. In questo gioco di identificazioni cominciato in Grecia i letterati romani hanno detto l'ultima parola: Palemone, già Melicerte, è diventato il dio Portuno, un dio arcaico che aveva al suo servizio un flamine (*flamen Portunalis*) e godeva di una sua festa (Portunalia) il 17 agosto.

L'identificazione di Mater Matuta con Ino-Leukothea serviva agli eruditi romani, oltre che a dare una dimensione mitica alla dea, a spiegare perché le madri raccomandavano a Matuta i figli delle sorelle invece che i propri: Ino, infatti, era stata «più utile a Dioniso» (il figlio di sua sorella) «che ai suoi stessi figli»[83]. Ma naturalmente questa spiegazione non va bene per noi, né, a dire la verità, ne abbiamo un'altra migliore. Molto si è scritto al riguardo, ma con scarsi risultati. A complicare le cose c'è il fatto che la raccomanda-

zione dei figli delle sorelle, pacificamente accettata da tutti (o quasi) gli studiosi, è attestata soltanto dalla eventuale analogia (rituale) con la vicenda (mitica) di Ino. Dalle nostre due uniche fonti, Ovidio e Plutarco[84], non è possibile stabilire con certezza se si parla di sorelle o non piuttosto di fratelli. Ovidio dice *prolem alterius* e *alterius può* significare tanto «di un'altra» quanto «di un altro». Plutarco, in tutti e tre i passi in cui parla della cosa, dice «i figli *ton adelphon*» e *ton adelphon* può significare tanto «delle sorelle» quanto «dei fratelli». Non è questione di poca importanza, se ci atteniamo al rito romano, certamente fondato su relazioni di parentela, invece di fare come Ovidio e Plutarco che spiegano tutto col mito greco di Ino, certamente avventizio.

Un problema impostato sulle relazioni di parentela sarebbe: che differenza c'era per una madre romana tra i propri figli e quelli di suo fratello o di sua sorella? I figli propri non appartenevano alla stessa *gens* della donna, ma appartenevano alla *gens* di suo marito (di cui portavano il *nomen* e il *cognomen*); invece i figli di suo fratello appartenevano alla *gens* di questi e dunque alla stessa *gens* da cui la donna proveniva (portavano il *nomen* e il *cognomen* del padre della donna). Quanto ai figli di sua sorella, essi erano estranei alla *gens* paterna originaria, così come lo erano i propri figli: dunque, dal punto di vista delle relazioni di parentela, che una madre pregasse per i propri figli o per quelli di sua sorella non faceva differenza, e la sostituzione di questi a quelli era del tutto insignificante (a meno che non volesse significare proprio la rottura dei vincoli di parentela fondati sulla patrilinearità, in vista dell'affermazione di una maternità assoluta, il che potrebbe trovar giustificazione in un rito destinato ad una dea detta Mater). Se invece oggetto del rito fossero i figli del fratello, il significato risulterebbe evidente: la donna affermava in un contesto sacrale la propria identità gentilizia, quella naturale o di sangue. Ma perché lo avrebbe fatto nel giorno dei Matralia e in un rito rivolto a Mater Matuta? Qui sovviene la relazione calendariale dei Matralia con i Vestalia di due giorni prima: le vestali non si sposano e quindi la loro identità è tutta contenuta nella *gens* da cui hanno avuto origine; esse affermano con la loro vita – culto di Vesta a parte – la fedeltà alla *gens* paterna, così

come l'affermerebbero le donne che pregassero non per i propri figli ma per quelli dei loro fratelli.

La sostanza «aurorale» di Mater Matuta, se riferita alla condizione femminile, esprime il momento della «figlia di famiglia», idealmente riproponibile anche dopo il matrimonio e la maternità. Mater Matuta ridà, sia pure per un solo giorno dell'anno, l'identità naturale (gentilizia paterna) alle donne sposate che, davanti a lei, rinunciano ai frutti del matrimonio (il quale le ha sottratte alla *gens* paterna), senza rinunciare con ciò alla maternità (la dea è anche Mater oltre che Matuta). La maternità, però, se non viene abolita, viene certamente deviata, viene inglobata, per così dire, nella paternità di un membro della *gens* paterna, un fratello della postulante: i figli di questi divengono l'oggetto della raccomandazione alla dea. Ma questo recupero della condizione di «figlia di famiglia» da parte delle donne sposate, può essere soltanto temporaneo: Mater Matuta è sì una dea «buona», come buona è l'aurora, però, come l'aurora deve avere un limite temporale ben preciso: un prolungarsi eccessivo dell'aurora impedirebbe l'avvento del giorno[85]; un prolungarsi eccessivo della condizione di «figlia di famiglia» distruggerebbe l'istituto matrimoniale e tutto il costrutto sociale fondato dal matrimonio. Ritualmente questa situazione «aurorale» ma pericolosa si eliminava nella persona della schiava che veniva percosssa e scacciata dal tempio. Con il quale rito, a livello cosmico-calendariale, si poteva anche significare la cacciata del vecchio semestre, nonché della fase aurorale del nuovo semestre, per dare spazio al «giorno più lungo» con cui il nuovo periodo dell'anno sarebbe effettivamente cominciato.

Il giorno dei Matralia era dedicato anche a Fortuna, come dice una nota del calendario precesareo di Anzio nonché Ovidio il quale rileva la coincidenza del giorno, del luogo e del dedicatario[86]: «il tempio di Fortuna venerata nel giorno dei Matralia col nome di Fortuna Vergine[87] stava nel Foro Boario accanto a quello di Mater Matuta; anche di questo tempio si diceva che fosse stato fatto da Servio Tullio; anch'esso andò distrutto da un incendio e fu rifatto insieme a quello di Mater Matuta nel 212 a.C., a cura dei triumviri creati per l'occasione.

Questa Fortuna in così stretta connesione con Mater Matuta non pone problemi: la presenza del «fortuito» in un momento «aurorale» non dovrebbe richiedere giustificazioni. Tant'è che anche Fortuna, con l'epiteto di Primigenia, evocava, come Mater Matuta, l'«incipiente» o «primordiale» che dir si voglia[88]. Ma nello specifico Fortuna aveva il titolo di Vergine e non di Primigenia; bene, questo vuol dire che, nello specifico, la sua primordialità era intesa come una verginità, e una simile rappresentazione dell'«aurorale» è adeguata al ciclo festivo in esame, nel quale agiscono le «vergini vestali» e le matrone si accostano a Mater Matuta per riacquistare temporaneamente la condizione pre-matrimoniale di «figlie di famiglia» (ritualmente vissuta dalle vestali). In sostanza, ci troviamo in un momento dell'anno in cui sembrava opportuno definirne il carattere anche ricorrendo all'immagine della donna sposata che ritorna nell'alveo paterno. È chiaro che se questa immagine risultava efficace a livello del culto pubblico (specificamente a livello calendariale), la sua valutazione non concerneva tanto la condizione femminle in sé quanto il sistema di relazioni che il matrimonio fondava tra la *gens* del padre e la *gens* del marito della donna. Al riguardo diventa significativa anche la presenza di Servio Tullio quale fondatore dei templi di Mater Matuta e di Fortuna al Foro Boario.

Servio Tullio risultava il fondatore di quasi tutti i templi di Fortuna che, in buon numero, esistevano a Roma. Ma con questo tempio al Foro Boario aveva un rapporto particolare: in esso c'era la statua di un uomo velato nel quale la gente vedeva l'immagine di Servio Tullio. Ovidio, che riferisce la cosa, la spiega così[89]: Tullia, la figlia di Servio, che aveva istigato il marito Tarquinio il Superbo ad uccidere il padre per impadronirsi del trono, dopo il misfatto «osò metter piede nel tempio [di Fortuna] [...] dove stava una statua che raffigurava Tullio assiso su un trono; si dice che questa statua si coprisse gli occhi con la mano, e fu udita una voce: Nascondetemi il volto, non fatemi vedere la faccia scellerata di mia figlia! Gli fu data una toga e fu coperto. Fortuna vieta di toglierla e così lei stessa parlò dal suo tempio: il giorno in cui Servio apparirà col volto scoperto, sarà il principio della fine del pudore». Il siste-

ma di valori con cui Ovidio interpreta la tradizione è chiaro: l'ambizione sfrenata spinge al delitto; il più scellerato dei delitti è quello contro i genitori; è un delitto che finisce per tradursi in empietà (entrare in un tempio con le mani sporche di sangue); l'empietà sconvolge l'ordine usuale e produce fatti prodigiosi (una statua si muove, una dea parla). Però se ci atteniamo a questo sistema non comprendiamo perché con Tullio velato regna il pudore, ma se lo si scopre sopravviene la spudoratezza. Al contrario: Tullio si copre il volto proprio per non vedere la spudoratezza di sua figlia. Insomma, dovremmo far ricorso ad un altro sistema di valori, e precisamente ad un sistema che risulti adeguato al contesto festivo in cui l'episodio viene narrato e che dunque renda significativa la presenza di Servio Tullio. Tale sistema, come si è visto, prende forma dalla dialettica elementare tra identità gentilizia (naturale) e identità sociale (culturale) della donna maritata.

Servio Tullio era il prototipo dell'uomo baciato dalla fortuna[90]: nasce schiavo e diventa re. Ma lo diventa per avere sposato la figlia del re, il che significa: *a*) sopravvalutazione della *gens* da cui ha origine la sposa, rappresentata nella circostanza come detentrice di un potere delegato al marito; è una sopravvalutazione che corrisponde a quella realizzata nel giorno dei Matralia quando temporaneamente le donne recuperano la loro identità gentilizia, secondo quanto si è detto sopra; *b*) sottovalutazione della *gens* dello sposo che nel caso di Servio Tullio, in quanto nato schiavo, si configura addirittura come assenza di *gens*. L'azione di Tullia, la figlia di Servio, significa invece tutto il contrario: *a*) sottovalutazione del vincolo di sangue che lega una donna al proprio padre, anche se col matrimonio ha lasciato la famiglia paterna; tanto che Tullia suggerisce al marito di uccidere Servio, come se questi fosse un qualsiasi uomo e non il proprio padre; *b*) sopravvalutazione della *gens* del marito; infatti Tullia spinge il marito a eliminare Servio dicendogli che ha il diritto di farlo in quanto figlio di Tarquinio Prisco, il re che aveva preceduto Servio, mentre Servio è soltanto un intruso nella continuità dinastica. Ora la tradizione valutava positivamente Servio e negativamente Tullia, mentre la norma matrimoniale, che chiedeva il distacco della sposa dalla famiglia

paterna (anche ritualmente: la rammentata *detestatio sacrorum*), sembrava propendere più per Tullia che per Servio. Naturalmente non giustificava l'uccisione di Servio, ma soltanto il suo disconoscimento. Tradizione mitica e ideologia matrimoniale, in sostanza, concordavano condannando l'«eccesso» di disconoscimento. Però queste considerazioni, se avviano ad una interpretazione generale della tradizione su Servio Tullio (o piuttosto sulla regalità)[91], non debbono farci perdere di vista la circostanza per fornire senso alla quale viene evocato il sesto re di Roma: il culto di Fortuna nel giorno dei Matralia.

Servio, in quanto amato da Fortuna e gratificato del regno per avere sposato la figlia del re, induce a collegare tre elementi: Fortuna, matrimonio e paternità della sposa; gli stessi tre elementi che abbiamo fin qui collegati per dare un senso ai Matralia. Ora, se Fortuna ha a che fare col matrimonio questo suo campo d'azione concerne soltanto le donne. Genericamente e riassumendo i tratti della dea emersi dai culti sin qui considerati (1°, 5, 15, 19, 23 aprile; 25 maggio) diremmo: Fortuna è una dea per le donne, quali protagoniste sociali del matrimonio, della maternità e della sessualità. Specificamente, cioè a proposito della Fortuna venerata al Foro Boario, abbiamo una notizia dalla quale si desumerebbe che al momento del matrimonio le ragazze offrivano a questa dea le loro vesti infantili o, comunque, «piccole toghe»[92]. Il discorso è questo: il protagonismo delle donne è puramente passivo, tanto nel matrimonio quanto nella maternità e nell'esercizio della sessualità. La donna viene scelta dall'uomo che ne fa la moglie o l'amante, che ne fa la madre dei *propri* figli (i figli appartengono alla *gens* paterna). Per lei, che non sceglie, non esprime la propria volontà, ogni cosa (matrimonio, amore, maternità) è «fortuita», ossia si svolge sotto il segno della dea Fortuna. Ma ecco che sotto il segno di Fortuna anche le donne diventano protagoniste attive: intanto come protagoniste del culto di questa dea, e poi, grazie al culto stesso, acquistano quella «fortuna in amore» che permette loro di scegliersi un amante o un marito, e quella «maternità fortunata» che sembra conferire un prestigio sul genere del merito vantato da Cornelia madre dei Gracchi e divenuto proverbiale. L'in-

versione di segno a livello rituale (culto di Fortuna) trova rispondenza nell'inversione di segno a livello mitico: Servio Tullio, un uomo e non una donna, viene scelto come amante da una dea (Fortuna) e come genero da una regina (Tanaquilla la moglie di Tarquinio Prisco). Servio poteva essere assunto a simbolo di una rivalsa femminile: un uomo protagonista passivo di una vicenda che vede come protagoniste attive due donne; che non siano due donne qualsiasi, ma una dea e una regina, non diminuisce, anzi accresce il valore del simbolo, e del resto neanche Servio era un uomo qualsiasi. Diremmo a questo punto che Servio doveva essere presente nel tempio di Fortuna, ma non «scopertamente»: una rivalsa femminile «scoperta» avrebbe sconvolto tutto il sistema di valori romano (avrebbe rimesso in auge persino la regalità!), e comunque sarebbe stata «spudorata», sarebbe venuta meno alla riservatezza (o pudicizia) che in quel sistema di valori figurava come una tipica virtù femminile.

Ora si faccia attenzione: non è detto che questa interpretazione della statua velata e correlata alla pudicizia sia assolutamente vera; lo è soltanto relativamente al punto di vista femminile che abbiamo cercato di mettere in luce. Quando abbiamo respinto la spiegazione di Ovidio non lo abbiamo fatto perché non ci è sembrata «vera», ma perché l'abbiamo trovata incoerente col sistema di valori a cui Ovidio la riferiva. La nostra interpretazione è invece coerente col sistema di valori emerso dal contesto festivo in esame. Se poi si va alla ricerca del «vero» trascurando il «coerente» si prende una strada senza uscita nella quale si sono avventurati valenti filologi e archeologi, che uno storico delle religioni si vieta di seguire in quanto la sua problematica non è né filologica né archeologica. I cercatori del «vero» hanno persino dubitato che la statua coperta rappresentasse Servio e allora il loro problema è diventato: chi rappresentava? Il nostro problema invece è stato: perché una tradizione voleva che la statua rappresentasse Servio? La nostra risposta l'abbiamo data. La loro domanda rimane ancora senza risposta. La qual cosa non va ascritta a demeriti personali, bensì alla carenza documentaria delle fonti utilizzate per invalidare Ovidio[93]. Quanto alla attendibilità della nostra risposta, ripetiamo, essa non

va oltre i limiti della compatibilità con la evocazione «segreta» o «pudica» di Servio in un culto praticato da donne. Vuol essere insomma soltanto una delle tante risposte possibili, e non l'esclusiva. La possibilità e non l'esclusività ci ha orientati nel formularla.

6.8 Quinquatrus minusculae (13 giugno)

È il giorno delle idi, dunque sacro a Giove; però per il culto di Giove in questa giornata abbiamo soltanto un fugace accenno di Ovidio: ricorreva la dedica di un tempio a *Iuppiter Invictus*. Tutta l'attenzione delle nostre fonti[94] è rivolta alla festa dei suonatori di tibia (*tibicines*) che cominciava il 13 e finiva il 15, il giorno di chiusura del *penus Vestae*. Comunque anche la festa dei tibicini era in qualche modo connessa col culto di Giove, dato che un suo momento consisteva in un pasto sacro che essi tenevano nel tempio capitolino. Per il resto sappiamo che i tibicini vagavano per la città vestiti da donne e col volto coperto da maschere (*personae*); si ubriacavano, cantavano, si comportavano licenziosamente.

L'istituzione della festa e probabilmente il riconoscimento di una funzione pubblica alla corporazione dei tibicini, venivano fatti risalire al 3 a.C. La tradizione voleva che le autorità (soprattutto nella persona di Appio Claudio, come censore e come edile) cercassero di moderare la presenza dei tibicini, peraltro necessaria nelle varie cerimonie (sacrifici, funerali, ludi) che erano accompagnate dal suono del flauto. Perciò i tibicini avrebbero lasciato in blocco Roma e si sarebbero rifugiati a Tivoli. Qui restano senza lasciarsi piegare dalle ambascerie inviate dai Romani per indurli a far ritorno. Allora si ricorre all'astuzia: i ticibini vengono fatti ubriacare e, una volta resi inconsapevoli, vengono caricati su carri e trasportati a Roma. Ridestatisi, acconsentono a rimanere soltanto a patto di un riconoscimento ufficiale sancito dalla festa celebrata dal 13 al 15 giugno.

La festa dei tibicini era conosciuta col nome di *Quinquatrus minusculae*, quasi che fosse la ripetizione in scala minore della festa *Quinquatrus* del 19 marzo. Per il collegamento delle due feste dobbiamo accontentarci della spiegazione che ne davano gli antichi: le *Quin-*

quatrus di marzo passavano come una festa di Minerva; Minerva era l'inventrice del flauto (secondo un mito greco); i flautisti erano sotto la protezione di Minerva; la loro festa era una festa di Minerva (come quella di marzo)[95].

Si ha l'impressione che questa festa, anche se passava per una concessione del popolo romano ai tibicini, in realtà fosse eseguita da costoro non per se stessi ma proprio per il popolo romano (*pro populo*). Voglio dire: parrebbero dare la rappresentazione di una realtà esistenziale o sociale non contenibile in quella dei semplici suonatori di flauto; tant'è che in questa occasione essi non si mostravano nella veste di flautisti, ma si davano un'altra connotazione indossando abiti femminili e mascherandosi il volto. Si ha l'impressione che essi, indossato il costume di scena, recitassero una parte; un po' come i luperci e i salii, quando «davano spettacolo» gli uni in febbraio e gli altri in marzo. Il confronto è inaccettabile nella misura in cui le nostre abitudini mentali si rifiutano di declassare a «spettacolo» il «rito» dei luperci e dei salii, nonché di classificare come «rito» lo «spettacolo» dei tibicini; o comunque si rifiutano di elevare i tibicini al livello sacerdotale dei luperci e dei salii. Si tratta però di una resistenza superabile piuttosto facilmente. Bastano poche considerazioni; per esempio: Tertulliano annoverava proprio tra gli «spettacoli» l'azione rituale dei luperci[96]; le Quinquatrus di marzo, che avevano fornito il nome (e dunque in un certo senso il modello festivo ideale) alla festa dei tibicini, contemplavano tra l'altro uno «spettacolo» di danza che i salii davano nel Comizio.[97] Quanto alla condizione sacerdotale che attribuiremmo a luperci e salii ma negheremmo ai tibicini, vanno poste certe riserve: più che veri e propri sacerdoti i luperci e i salii erano operatori rituali e, d'altra parte, la qualifica di operatori rituali si addice anche ai tibicini «che forniscono prestazioni al culto pubblico» (*qui sacris publicis praesto sunt*), come si legge nelle iscrizioni[98]. Il La questione vera, dunque, non concerne la comparabilità dei tibicini con i luperci e i salii, ma la realtà esistenziale o sociale che essi dovrebbero aver rappresentato nelle Quinquatrus minori per essere in qualche modo equiparati ai luperci che in febbraio rappresentavano la «realtà faunesca» e ai salii che in marzo rappresen-

ta vano la «realtà militare» (o, rispettivamente: la virilità naturale e la virilità avviata alla milizia; si riveda quanto è stato detto a suo luogo).

I tibicini si travestivano da donne: dunque mettevano in scena una realtà femminile. Si ubriacavano o si comportavano licenziosamente come se fossero ubriachi: dunque rappresentavano una «femminilità» sfrenata. Se consideriamo questa sfrenatezza facendo astrazione dai modi con cui veniva espressa, troviamo che essa costituisce un tratto comune ai tibicini (travestiti da donne) e ai luperci. A suo luogo abbiamo qualificato «faunesca» la sfrenatezza (maschile) dei luperci, facendo riferimento alla figura di Fauno implicato nel rito lupercale; adesso possiamo chiamare «faunesca» la sfrenatezza femminile recitata dai tibicini, facendo riferimento alla figura di Fauna, il mitico prototipo della donna ubriaca (se ne è parlato a proposito dei Vinalia del 23 aprile e del culto di Bona Dea del primo maggio). L'ubriachezza è un fattore che caratterizza le Quinquatrus minori, non è una semplice nota di colore: non dimentichiamo che nel racconto eziologico della festa l'ubriachezza è lo strumento con cui vengono recuperati i tibicini. Ciò per dire: l'ubriachezza di cui stiamo parlando, come l'ubriachezza di Fauna, va presa come un segno di rottura di quelle norme di decenza che vietavano alle donne romane di bere vino. Con la qual cosa passiamo dalla sfrenatezza assoluta che accomuna la recita dei luperci e la recita dei tibicini, alla sfrenatezza relativa che distingue le due recite: se con Fauno si allude ad una mascolinità *sessualmente* sfrenata, con Fauna si allude ad una femminilità sfrenata *socialmente*, una femminilità che rompe certe norme di comportamento.

Ora proviamo a considerare questa «sfrenatezza sociale» femminile inscenata con le Quinquatrus minori, relativizzandola all'istituto che soprattutto definiva socialmente la donna romana: il matrimonio. Dal punto di vista dell'istituto matrimoniale diventa una specie di «sfrenatezza sociale» anche l'azione delle madri che nel giorno dei Matralia pregavano Matuta per i figli altrui invece che per i figli avuti dal proprio matrimonio. Diventa «sfrenatezza sociale» anche il tentativo di recupero della condizione di «figlie di

famiglia» che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, veniva ritualizzato in questo periodo da parte delle donne sposate; e abbiamo anche detto che «un prolungarsi eccessivo di questa condizione distruggerebbe l'istituto matrimoniale e tutto il costrutto sociale fondato sul matrimonio». È «sfrenatezza sociale», infine, anche il ricorso a Fortuna nel giorno dei Matralia, che ci è parso di configurare nei termini di una «rivalsa» femminile contro la condizione imposta dall'istituto matrimoniale. In sostanza, è questa la strada da seguire se si vuole giustificare la posizione calendariale delle Quinquatrus minori, quale festa che inscena una femminilità «eccezionale» (proprio nel senso etimologico di «sottratta alle regole») emergente in quei giorni in cui il *penus Vestae* restava «eccezionalmente» aperto. Come se con l'apertura di quel luogo riservato quanto altri mai, venisse meno anche la riservatezza femminile. Che a rappresentare questa disdicevole femminilità fossero chiamati i tibicini, non costituisce un problema, semmai costituirebbe un elemento per valutare la loro posizione sociale. Né costituisce un problema che fossero uomini e non donne a recitare una parte femminile: era quanto avveniva anche nel vero e proprio teatro, dove, almeno fino al Basso Impero, anche i ruoli femminili venivano affidati ad attori maschi (naturalmente travestiti da femmine, come i tibicini). D'altro canto non si poteva pretendere che i Romani mandassero le loro donne per la città a dare un indecoroso spettacolo. Le donne vere realizzavano la loro «rivalsa» nel chiuso dei templi di Mater Matuta e di Fortuna.

6.9 Summanus (20 giugno)

«Si dice che a Summano, chiunque esso sia, i Romani hanno dedicato il tempio all'epoca in cui c'era da temere Pirro»: così Ovidio[99] commenta questa giornata festiva, nella quale ricorreva il natale del tempio di Summano al Circo Massimo. In precedenza Summano aveva avuto un culto comune con Vulcano in un'ara che la tradizione voleva istituita da Tito Tazio[100]. Si sa anche di una sua statua di terracotta che un tempo stava sulla sommità del tempio di Giove Ottimo e Massimo sul Campidoglio; ma poi la statua ven-

ne buttata giù da un fulmine[101]. Strana sorte per un dio che passava per folgoratore; evidentemente sarà stato colpito da un fulmine diurno, dato che il suo potere era esercitato sui fulmini notturni. Lo affermava l'arte romana di interpretare i fulmini, arte che i Romani avrebbero appresa dagli Etruschi i quali distinguevano varie specie di fulmini e quindi diversi dèi folgoratori; «di questi i Romani ne hanno conservati soltanto due, attribuendo a Giove i fulmini diurni e a Summano i notturni».[102]

Summano ci fa pensare a Giove, quale dio della sommità (*penes Iovem sunt summa*),[103] o comunque a un dio che con Giove divideva le sommità; peraltro alcune iscrizioni[104] attestano uno luppiter Summanus, e cioè l'idea di un solo dio che unisce i caratteri di Giove e di Summano, o di un Giove che dalle sommità prende il nome di Summano. Il concetto di un dio che spartisse le sommità con Giove emerge anche dalla tradizione che collocava sulla sommità del tempio capitolino una statua di Summano; come ho detto, la statua sarebbe stata spazzata via da un fulmine, e per giunta, secondo una fonte[105], scagliato proprio da un'altra statua, quella di Giove. Si direbbe che Giove abbia voluto togliere di mezzo un concorrente nel dominio delle sommità. Però c'è da tener presente anche l'eventualità che *summanus* originariamente fosse un qualificativo della folgore caduta prima di giorno (*sub mane*, da cui *submanus* e poi *summanus*); è una eventualità che si fonda sulla comparazione con *fulgur dium* in cui l'aggettivo *dius* indicava che si trattava di una folgore caduta in pieno giorno (*dies*), ma le fonti classiche non attestano l'espressione *fulgur summanum*[106] che dovrebbe far coppia con *fulgur dium* che invece è quotata da Festo[107]. Anche così, comunque, ciò che va recuperato non è tanto l'etimologia, quanto la contrapposizione tra due divinità folgoratrici o, se si vuole, tra due aspetti di uno stesso dio folgoratore; riguardo all'etimologia da *sub mane*, diremmo che giustificherebbe la presenza di Summano nel momento calendariale che abbiamo visto caratterizzato dalla «aurorale» Matuta.

Quel che è certo è che non si può parlare di Summano senza far riferimento a Giove; ecco, per esempio, come ne parla S. Agostino: «In principio i Romani veneravano, più ancora di Giove, un non

meglio identificato Summano, al quale attribuivano i fulmini notturni; ma dopo che fu costruito l'insigne e sublime tempio a Giove, per l'importanza di questo santuario la folla prese a frequentarlo a tal punto che ora si stenta a trovare chi abbia mai, non dico sentito giacché la cosa non sarebbe più possibile, ma almeno letto il nome di Summano.»[108] In questa visione, certamente soggettiva, c'è tuttavia qualcosa di oggettivo: Giove, assunto come Ottimo e Massimo, in funzione di divinità civica viene gradatamente privato delle funzioni che chiameremmo naturistiche. Summano, che ha senso in quanto folgoratore notturno in contrapposizione a Giove quale folgoratore diurno, già di per sé contribuisce a frantumare la concezione di un unico «dio folgoratore» che, con la sua «unicità» enfatizzerebbe proprio una funzione naturistica; ma poi la stessa figura di Summano viene messa in non cale, tanto quanto la funzione folgoratrice di Giove la controparte di Summano a livello naturistico, viene a cedere di fronte alla funzione civica.

Questo Summano che si rende intelligibile soltanto in rapporto a Giove, fa il paio con Vediovis che, come si è visto trattando della sua festa al primo gennaio, i Romani spiegavano come un Giove particolare (piccolo, cattivo, gracile), una specie di anti-Giove; e d'altronde anche Summano può apparire come una specie di anti-Giove, almeno tanto quanto il notturno è anti-diurno. Ora, se prendiamo in esame le indicazioni calendariali che concernono questo possibile accoppiamento di Vediovis e Summano,[109] rileviamo subito che il primo compare all'inizio della lunazione di gennaio, cioè all'inizio del primo semestre dell'anno, e il secondo compare verso la fine della lunazione di giugno, cioè dell'ultima lunazione del semestre; anche essi, come Giano e Vesta, poterono essere assunti a delimitare il principio e la fine del primo semestre dell'anno.[110] Si tratta di momenti critici, l'iniziale e il finale, in cui parrebbe di doversi preoccupare degli aspetti «oscuri» di Giove che quei momenti evocavano; però la realtà «oscura» di Vediovis veniva moderata, come si è detto a suo tempo, da uno Iuppiter Iurarius; così adesso, in giugno, possiamo considerare quale moderatore dell'«oscuro» Summano quel Dius Fidius che veniva festeggiato pochi giorni prima. La relazione tra uno Iuppiter detto Iurarius e

il Dius Fidius, quale «dio dei giuramenti», è evidente. Ugualmente evidente è la relazione tra Fidius e Summanus: entrambi erano folgoratori[111].

6.10 Fors Fortuna (24 giugno)

Fors Fortuna festeggiata in questo giorno era titolare di due templi che sorgevano nella zona trasteverina, uno al primo miglio e l'altro al sesto[112]. Il più vicino, che Varrone chiama *fanum* (e non *templum* né *aedis*), si voleva che fosse stato dedicato, come la maggior parte dei templi di Fortuna, dal re Servio Tullio[113]. L'altro è stato fatto costruire nel 293 a.C. dal console Sp. Carvilio Massimo con il ricavato da preda bellica[114].

Il nome Fors significa il «caso»; *fors*, per dire il «caso», la «sorte», etc. era usato soltanto al nominativo e all'ablativo; l'ablativo *forte* veniva usato come avverbio: «per caso», «casualmente». *Fors* non è che una variante di *sors* («sorte»), ma questo secondo termine implicava una casualità meno assoluta, una casualità relativizzata all'azione umana, in quanto questa veniva rimessa ad una «decisione» della sorte, ossia alla risposta di una consultazione cleromantica; l'ablativo *sorte* poteva anch'esso essere inteso avverbialmente, ma non significava «per caso», bensì «per estrazione a sorte»; i legnetti con cui, mediante estrazione da un'arca, si consultava Fortuna a Palestrina, erano detti *sortes*. È chiaro che tanto *sors* quanto, e a maggior ragione, *fors* sono etimologicamente affini con il nome di Fortuna; donde ci si può chiedere come mai la dea di questo giorno avesse due nomi Fors e Fortuna di cui il primo era l'etimo del secondo. Forse la doppia denominazione serviva a rafforzare il «fortuito» di questa Fortuna che così si distinguerebbe dalle altre Fortune venerate in Roma per una maggiore «casualità», diremmo la casualità assoluta.

Casualità assoluta vuol dire: non controllata o utilizzata in riti divinatori di tipo cleromantico (come avveniva nel santuario prenestino); non relativizzata al sesso o al matrimonio o alla maternità (come lo erano le Fortune venerate in altri giorni e in altri templi: lo abbiamo visto di volta in volta). L'assolutezza di cui stia-

mo parlando emerge dai dati della festa che ci viene descritta da Ovidio come una scampagnata a cui, prendono, parte tutti, ricchi e poveri, schiavi e padroni[115]. Fors Fortuna era la dea che non poteva essere collegata ad alcun settore della società romana, ad alcun mestiere o professione o arte: era la dea di coloro che non hanno arte né parte[116].

Se *fors*, in quanto casualità assoluta, caratterizzava una Fortuna che squalificava chi la venerasse bollandolo come uno senza arte né parte, non è a dire che il sistema di valori romano serbasse una migliore considerazione a *sors*, in quanto casualità relativa. Ecco come, al riguardo, si esprimeva un romano: «Che cos'è *sors*? Quasi lo stesso che giocare a morra o a dadi, dove si vince per azzardo e per caso, ma non per una risoluzione ragionata [...] Quale magistrato o quale persona d'un certo rilievo andrebbe a consultare le *sortes*?[117]» In effetti ci risulta che ai magistrati era proibito di consultare le *sortes* prenestine[118]; non solo, ma una *lex talaria* (o *alearia*) proibiva quei giochi d'azzardo a cui è paragonata la consultazione delle sorti nel passo citato[119]. E non si tratta di un paragone superficiale o letterario; esso, invece, tocca proprio la sostanza comune alla cleromanzia e al gioco d'azzardo, vale a dire: il «fortuito» che viene respinto come qualcosa di eticamente nocivo. Il giudizio morale a cui si ispirava il legislatore antico quando vietava il gioco d'azzardo, appare chiaro dalla distinzione che si faceva tra questo e gli altri giochi prendendo in considerazione il modo e non la posta: quale che fosse la posta, il modo con cui veniva giocata era legittimo se in una competizione agonistica, illegittimo se in una gittata di dadi.[120] Ora, però, diventa lecito chiedersi: che senso aveva venerare religiosamente Fortuna (addirittura Fors Fortuna) e, al tempo stesso, respingere moralmente il «fortuito»? Appunto il senso sta nella distinzione tra religioso e morale, o meglio: tra cultuale e ideologico.

Dal punto di vista del culto, è accertato che le donne dovessero venerare Fortuna, sotto pena di non fare un matrimonio fortunato, o di essere sterili, o di non aver fortuna con gli uomini (in sintesi: chiedevano alla dea di poter esplicare appieno la loro femminilità). Dal punto di vista ideologico, si accettava che le donne, in

quanto soggetti passivi (irresponsabili), fossero o si sentissero orientate dal «fortuito»; ma un uomo non poteva farlo: quale soggetto attivo tanto a livello civico quanto a livello familiare, egli doveva orientarsi con la *ratio* e il *consilium* (*ratio* e *consilium* sono i termini latini usati nel citato passo ciceroniano contro le *sortes* e che io ho tradotto con l'espressione «risoluzione ragionata»); un uomo che venerasse Fortuna era automaticamente squalificato; in altri termini: non avrebbe potuto esercitare appieno, cioè anche civicamente, la propria virilità. Ma non tutti gli uomini si realizzavano a livello civico o sociale: c'erano anche gli emarginati (quelli «senza arte né parte»): ebbene anche a costoro, come alle donne, Fortuna offriva uno spazio cultuale. O c'erano momenti dell'anno in cui si riteneva che la totalità romana si «emarginasse» rispetto al contesto civico e sociale nel quale e per il quale essa traeva esistenza; questo accadeva appunto il 24 giugno, quando la totalità romana lasciava la città e si trasferiva ai suoi «margini», al di là del Tevere, per venerare Fors Fortuna, la dea degli «emarginati». La questione è: perché il 24 giugno?

Che la festa di Fors Fortuna avesse luogo in giugno è comprensibile: se giugno, come si è detto a più riprese, chiudeva una fase dell'anno, l'irruzione del «fortuito» esprimeva la soluzione di continuità nel corso del tempo caratterizzato dal rifiuto di tutto ciò che i Romani esprimevano con le parole *fors* e *sors*; la considereremmo, in sostanza, una festa fenomenologicamente affine a quelle che, con una rottura dell'ordine stabile, segnano la chiusura dell'anno o comunque di un ciclo (nel nostro caso: la chiusura del primo semestre). Quanto al giorno del mese, cioè il 24, ecco la spiegazione: «Il 24 giugno il giorno più lungo di tutto l'anno e la notte più corta costituiscono [*conficiunt*] il solstizio.»[121] Vale a dire; il solstizio estivo, che gli antichi ponevano al 24 giugno, era il segno astronomico che veniva assunto come termine tra il primo e il secondo semestre, così come il solstizio d'inverno era assunto a segno terminale tra il secondo semestre dell'anno e il primo semestre dell'anno successivo (in questo caso tra il vecchio e il nuovo anno). Che il segno terminale non recidesse puntualmente i cicli che separava dipende dalla misura del tempo mediante lunazioni

(o mesi): le lunazioni di giugno e di dicembre contenevano rispettivamente i solstizi estivo e invernale e pertanto si ponevano come ultime di un ciclo, ma il ciclo successivo poteva cominciare soltanto con le nuove lunazioni, ossia con i nuovi mesi, cioè con luglio il secondo semestre e con gennaio il nuovo anno.

Note

[1] Macr., *Saturn.* 1, 12, 33.
[2] Varr. in Non. 539 L.
[3] Ov., *fast.* 6, 182 sg.
[4] Ov., *fast.* 6, 101-168.
[5] Macr., *Saturn.* 1, 12, 31 sgg.
[6] Ov., *fast.* 6, 1-96.
[7] Ov., *fast.* 5, 490; Porph., *ad Hor. Epist.* 2, 2, 209; Plut., *q.R.* 86; etc.
[8] Per «concubina» Ovidio usa il termine *paelex*, e lo fa a ragion veduta parlando di una rivale di Giunone, ossia di un'entità o di un modo d'essere agli antipodi con la realtà rappresentata da Giunone; infatti una legge attribuita a Numa vietava alle concubine (designate col termine tecnico *paelex*) di aver qualsiasi contatto col tempio di Giunone, fissando come pena la rasatura dei capelli e il sacrificio di un'agnella: *Paelex aedem Iumonis ne tangito; si tangit Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito* (Gell. 4, 3, 4).
[9] Liv. 1, 13, 4.
[10] Plin., *n.h.* 2, 7; Sen., *Epist.* 110. Da Tibullo (3, 6, 47) *si* direbbe che le donne giurassero sulla propria *iuno* così come gli uomini erano soliti giu-

rare sul proprio *genius*.

[11] Paul. Fest. 84 L.

[12] Pers. 5, 15 1: *indulge genio*.

[13] Ter., *Phorm.* 44: *suum genium defraudare*.

[14] In Aug., *de civ. Dei* 7, 13.

[15] Serv., *ad Georg.* 1, 302.

[16] In questa circostanza la *iuno* poteva anche essere definita *natalis* (quindi assunta in funzione dei nascere-generare); così, per esempio, in Tibullo (4, 6, 1) che si rivolge a una *docta puella* nel giorno del suo compleanno.

[17] Ov., *ars am.* 1, 125: *ducuntur raptae, genialis praeda, puellae*.

[18] Nella forma *Genius Iovis* attestata per esempio nel C.I.L. 9, 3513, oppure nella forma *Genius Iovialis*, come ad esempio in Arnobio (3, 40).

[19] Ov., *fast.* 6, 183 sgg.; Macr., *Saturn.* 1, 12, 30; Lyd., *de mens.* 4, 89; più i calendari precesareo e venosino.

[20] Cic., *de div.* 1, 45.

[21] Liv. 7, 28, 4 sgg.; Ov., *fast.* 6, 184; Plut., *Cam.* 36, 9.

[22] Tutta la vicenda è ritenuta particolarmente importante da Livio che le dedica sei capitoli del libro 6° (11, 14, 16, 17, 18, 20). È notevole, per ravvisare il messaggio annalistico, che l'azione di Manlio Capitolino comincia con l'invidia della gloria di Camillo (del quale lui si ritiene migliore per aver difeso dai Galli la rocca capitolina) e poi sia proprio Camillo a votare il tempio che sorgerà sulle macerie della casa di Manlio.

[23] Liv. 5, 49, 7: *conditor alter urbis*.

[24] Dopo il 365° anno dalla fondazione di Roma, si ricominciò da capo: la città distrutta dai Galli doveva essere ricostruita sia materialmente che nelle strutture civiche. In questo modo presenta le cose la tradizione annalistica, fissando anche la data dell'inizio della nuova era. È una data che non fornisce cronologia, ma denota uno stacco epocale: quel 365, un numero d'anni pari ai giorni di un anno, è un «grande anno», un anno di anni, un ciclo, la data fissata dagli annalisti segna appunto il compimento di un ciclo e l'apertura ad un nuovo ciclo (un nuovo «grande anno»). Tanto emerge da un'acuta e fondamentale ricerca di Jean Hubaux, *Rome et Véies. Recherche sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958.

[25] Liv. 1, 14, 1 sgg.

[26] Plut., *Rom.* 20.

[27] Paul. Fest. 82 L.

[28] *Ov., fast.* 6, 19 l.

[29] Liv. 6, 5, 8.

[30] Ov., *fast.* 3, 244.

[31] Ov., *fast.* 6, 199 sgg.; Liv. 10, 9, 17; tra i calendari, soltanto il venosino porta una nota al riguardo: *Bellonae in circo Flaminio,*

[32] Varr., *l.- lat.* 7, 49,

[33] Non si tratta di una derivazione diretta, ma tanto il nome della dea quanto il cognome adottato da un ramo dei Claudii deriverebbero da una stessa radice, a detta di Aulo Gellio (13, 23, 8).

[34] Plin., *n.h.* 35, 12.

[35] Ov., *fast.*, 6, 205 sgg.

[36] L'epiteto Feretrio veniva fatto derivare proprio da «pattuire», «fare un patto», cioè *foedus ferire* o *pacem ferre* (Paul. Fest. 81 L.).

[37] Livio (1, 32, 10) riferisce la formula con cui si accusava il popolo al quale si dichiarava guerra di «essere ingiusto e di non comportarsi secondo il diritto» (*iniustum esse neque ius persolvere*).

[38] Serv., *ad Aen.* 9, 52.

[39] Il confine (*fines*) veniva chiamato a testimoniare, insieme a Giove, la liceità dell'azione feziale, come risulta dalla formula riferita da Livio (1, 32, 6).

[40] Ov., *fast.* 6, 203 sg.

[41] Plut., *Sylla* 9.

[42] A parte l'etimologia di Moneta dalla radice (*mon*) rinviante alla luna, l'identificazione di Giunone con la luna (nuova o «giovane»: altro elemento per mettere in relazione *Iuno* e *iunior*) è confermata da vari indizi, il più importante dei quali è il titolo di *Iuno Covella* che veniva dato alla luna nuova nella formula con cui i pontefici annunciavano le None a partire dalle Calende: *dies te quinque* (*o septem*) *colo Iuno Covella* (Varr., *l. lat.* 6, 27).

[43] Ov., *fast.* 6, 213 sgg.

[44] G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Roma 1940; dello stesso autore è una traduzione pubblicata a Firenze nel 1948 (*Le Tavole di Gubbio*).

[45] CIL 6, 567; 568; 30994.

[46] A cominciare dall'Usener, *Keraunos*, in *Kleine Schriften* 4, Leipzig 1913, p. 490, dove si trovano raccolte anche le fonti sull'argomento,

[47] Paul. Fest. 30 L.

[48] Gell. 16, 10.

[49] Varr., *l. lat.* 5, 66.

[50] Ov., *fast.* 6, 209 sgg. Il calendario venosino annota: *Herculi Magno Custodi.*

[51] Si tratta di formule ellittiche da integrare così: *me* (punisca) *Dius Fidius/ Hercules* (se giuro il falso).

[52] Dico voluto perché la nostra fonte, cioè i Fasti di Ovidio, non dice che Silla lo ha votato o dedicato; ma ne attribuisce l'iniziativa a un responso dei Libri Sibillini (v. 209: *Euboico carmine*) e una generica *probatio* (v. 212: *Sulla probabit opus*) a Silla.

[53] Né chiarisce le cose l'epitomatore di Festo (233 L.) che cambia in *pro quaestu piscantium* l'originale *pro piscatoribus Tiberis quorum quaestus...*

[54] Varr., *l. lat.* 6, 20.

[55] J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris 1953, pp. 48 sgg.

[56] *CIL* 6, 1872.

[57] Ov., *fast.* 6, 241 sgg. Calendari: venosino, maffeiano, tuscolano, di via Graziosa.

[58] Liv. 22, 9, 10; 10, 10.

[59] Cic., *de nat. deor.* 2, 23, 61.

[60] Liv. 22, 9, 9 sg.; 23, 30, 13; 31, 9.

[61] Queste operazioni sono indicate nel calendario di Filocalo con le note: *Vesta aperitur* (per il 7); *Vesta cluditur* (per il 15),

[62] Fest. 296 L.

[63] Serv., *ad Aen.* 3, 12.

[64] Per tutti, v. Macr., *Saturn.* 3, 4, 11: *Consules et praetores seu dictatores cum adeunt magistratum Lavini rem divinam faciant Penatibus pariter Vestae.*

[65] Liv. 8, 11, 15.

[66] Non era necessario che gli dèi lavinati venerati dai Romani come Penati, fossero tali anche per la città di Lavinio; poteva trattarsi semplicemente degli dèi poliadi che i Romani usarono in funzione di loro Penati pubblici. Diciamo questo perché nessuno in realtà sapeva chi fossero e che nome personale avessero questi Penati pubblici; è evidente che non si poteva specificarli con i nomi personali degli dèi poliadi di Lavinio. Quel che importava non era la conoscenza dei loro nomi, ma la coscienza che Lavinio fosse la più antica città del Lazio e che lì dovessero trovarsi i Penati del popolo romano; così come dice Varrone (*l. lat.* 5, 144): *oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae Lavinium, nam ibi dii Penates nostri.*

[67] Liv. 26, 27, 14.

[68] Se Livio cit. nella nota precedente dice *pignus imperii Romani*, altri autori, tra cui Ovidio (*fast.* 6, 365), parlano di *pignora* al plurale. Poi c'è stato anche chi si è preso la cura di elencare e specificare questi *pignora*, assegnando ad essi il numero dei «colli fatali»; così Servio (*ad Aen.* 7, 188): *Septem fuerunt pignora quae imperium Romanum tenerent. acus*[?] *Matris Deum, quadriga fictilis Veientarum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae,*

Palladium, Ancilia. Comunque, anche se tutti *pignora*, tali oggetti non s'intendevano contenuti tutti nel *penus Vestae*; per esempio gli ancili, come abbiamo detto a suo luogo, erano conservati nella Reggia.

[69] Ov., *fast.* 6, 713 sg.; Varr., *l. lat.* 6, 32; Fest. 466 L.

[70] Gell. 1, 12, 13.

[71] La moderazione esercitata da Vesta su Giano si proiettava in una moderazione esercitata dalle vestali sul *rex sacrorum*: noi l'abbiamo messa in parentesi, ma è in qualche modo attestata da una notizia di Servio (*ad Aen.* 10, 228): «Le vergini vestali in un certo giorno andavano dal *rex sacrorum* e gli dicevano: Vigili, re? Vigila!»

[72] Per Giano: Cic., *de nat. deor.* 2, 67: *principem in sacrificando Ianum esse voluerunt*; Ov., *fast.* 1, 171 sg.: *cur, quamvis aliorum numina placem, Iane tibi primum tura merumque fero?*; Macr,, *Saturn.* 1, 9, 9: [Giano] *invocari primum, cum alicui deo res divina celebratur*; Arnob. 3, 29: [Giano) *quem in cunctis anteponitis precibus*. Per Vesta: Cic., *de nat. deor.* 2, 67: *in ea dea quae est rerum custos intimarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est.* Però Ovidio sembra contraddire Cicerone quando dice che nelle preghiere «si premette Vesta» (*fast.* 6, 304); la cosa è spiegata attribuendo ad Ovidio la suggestione dell'espressione proverbiale greca «cominciare da Hestia» (*aph'Hestias archesthai*); al riguardo va notato che la dea greca non aveva un «dio dei principii» come Giano con cui essere correlata; per i Greci Hestia era «prima» (*prote*) ed «ultima» (*pymate*), come è detto nell'inno omerico a lei dedicato (il 29° dell'ed. oxoniana di Allen, vv. 5 sg.).

[73] Il giro d'orizzonte veniva idealmente quadripartito nel corso dell'osservazione fatta dagli àuguri mediante due immaginari assi ortogonali (*cardo* e *decumanus*); il procedimento serviva a delimitare sacralmente uno spazio per renderlo adatto ad una manifestazione divina; questo spazio, detto *templum*, dava il nome di templi agli edifici che vi si erigevano per gli dèi. I templi erano tutti sottoposti al rito augurale, erano tutti «inaugurati»; ma non lo era il tempio di Vesta, secondo la tradizione: ciò significava che la sede della dea (e del suo fuoco sacro) doveva realizzare lo spazio primordiale o assoluto, cioè il giro d'orizzonte non sottoposto alla quadripartizione augurale.

[74] Fest. 348 L.

[75] Ov., *fast.* 6, 219-234.

[76] Ov., *fast.* 3 11 sgg.; Propert. 4, 1, 21; Lyd., *de mens.* 4, 94; Lact., *div. inst.* 1, 21, 26. Tutto quel che Ovidio può dire sulla relazione tra Vesta e la panetteria è che il pane un tempo veniva fatto cuocere sotto la cenere nel focolare domestico. Al massimo egli cerca di nobilitare questa relazione

facendo un'allusione all'epiteto di *pistor* (panettiere-mugnaio) con cui veniva venerato Giove in un'ara sul Campidoglio (vv. 349 sgg.). Né aggiunge qualcosa di significativo in assoluto per i Vestalia quando dice di aver visto una matrona appressarsi al tempio di Vesta a piedi nudi (*vv.* 395 sgg.).

[77] Liv. 5, 19, 6; Plut., *Cam.* 5, 1.

[78] Liv. 25, 7, 5 sg.

[79] Ov., *fast.* 6, 473 sgg.; Plut., *Cam.* 5, 1 sg.; *quaest. Rom.* 17; *de frat. am.* 21 (*Mor.* 492 D).

[80] Questa notizia è del solo Tertulliano (*de monog.* 17, 3); di solito viene interpretata come se tutte le altre donne fossero escluse dal culto di Mater Matuta.

[81] G. Dumézil (*Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956, saggio su *Mater Matuta*, pp. 9-43) ha eliminato ogni equivoco al riguardo, oltre che con una fondamentale comparazione di Matuta con la vedica Usas (Aurora), anche con una lucida discussione (pp. 17 sg.) delle etimologie antiche e moderne. Per quanto riguarda gli antichi ricorderemo Verrio Flacco (in Paul. Fest. 109 L.) che pone il significato di «mattutino» accanto a quelli di «maturo» e di «buono»: *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant et maturum idoneum usui et mane principium diei* (si fa derivare tutto dalla radice *ma* che avrebbe dato anche il termine *manes*, i morti considerati «buoni»: Matuta, una dea «buona», maturo ciò che è «buono» ad essere usato, l'avverbio temporale *mane* nel senso di «buon mattino»).

[82] Questa è una redazione sommaria del mito conosciuto dai Greci in più versioni; ci siamo attenuti sostanzialmente al racconto di Pausania (1, 44, 8; 2, 1, 8).

[83] Ov., *fast.* 6, 5 62.

[84] V. nota 79.

[85] Dumézil (cit. in nota 81) nel suo riscontro di Mater Matuta con la dea vedica Aurora, rileva la pericolosità di un'aurora che prolunghi la sua azione impedendo così la nascita del giorno: Usas «allora non è più l'amica degli uomini e degli dèi, ma la loro nemica, una malvagia la quale non merita altro che d'essere scacciata» (p. 32).

[86] Ov., *fast.* 6, 569.

[87] Varr. in Non. 278 L. (Arnobio, *adv. nat.* 2, 67, la chiama *virginalis*),

[88] A titolo di curiosità: Max Müller, quando inaugurava il comparativismo indoeuropeo, perfezionato poi da Dumézil, ha creduto di riscontrare Fortuna Primigenia nella vedica Aurora (*Biographies of Words and the Home of the Aryas*, London 1888, p. 11). Naturalmente Dumézil, pur rendendo il

dovuto omaggio al precursore, quando a sua volta riscontrerà nella vedica Aurora la romana Mater Matuta, si vedrà costretto a respingere l'interpretazione di Max Müller: «Lasciamo da parte l'Aurora che, a Roma, spiega Matuta e non Fortuna... «(o.c. in nota 81, p. 88).

[89] Ov., *fast.* 6, 569-57 1; 587-620.

[90] Questa metafora acquista significato letterale nella leggenda della dea Fortuna che ama Servio Tullio e gli si concede di nascosto. Ovidio (*Fast.* 6, 573-580) usa questo amore segreto per proporre un'altra spiegazione della statua velata: Fortuna ora si vergogna di questo amore per un mortale «e vuole che resti coperto quel viso una volta amato». Notiamo come una spiegazione del genere, per falsa che sia, almeno risulta coerente con la correlazione tra lo scoprimento della statua e l'avvento della spudoratezza.

[91] La tradizione sui sette re significa sostanzialmente il rifiuto della ereditarietà del potere. I re che precedono Servio sono tutti, ciascuno a suo modo, positivi perché non hanno ereditato il regno dal padre, ma sono stati scelti. Con Servio ci si avvicina al regno ereditario: diventa re per avere sposato la figlia del re precedente. È tuttavia ancora positivo perché è stato scelto come genero ed è stato confermato re dal popolo. Il regno ereditario, con trasmissione da padre in figlio, si realizza appieno con Tarquinio il Superbo che diventa re per essere il figlio di Tarquinio Prisco; ma è appunto questo il re, totalmente negativo, che viene cacciato da Roma.

[92] Arn., *adv. nat.* 2, 67: *Cum in matrimonium convenitis puellarum togulas Fortunam defertis ad Virginalem.*

[93] E con Ovidio anche Dionigi d'Alicarnasso (4, 40, 7) e Valerio Massimo (1, 8, 11) i quali affermano che la statua coperta rappresentava Servio. Sennonché la cosa è apparsa non credibile e allora si è pensato che rappresentasse o Fortuna o Pudicizia. Per sostenere la tesi di Fortuna ci si è aggrappati soprattutto a un passo di Plinio (*n.h.* 8, 197): *Servi Tulli praetextae, quibus signum Fortunae ab eo dicatae coopertum erat, duravere ad Seiani exitum*; ora non si capisce perché Plinio, che dà la notizia en passant (il suo argomento sono le vesti), dovrebbe essere creduto più di Ovidio, il quale dedica alla statua una trentacinquina di versi, o più di Dionigi, il quale afferma di averla vista con i propri occhi e, tra l'altro, ci dice che era di legno; né d'altronde la frase pliniana è molto chiara: *signum Fortunae*, invece che «statua di Fortuna» potrebbe significare «statua del tempio di Fortuna», tanto più che si specifica *Fortunae ab eo dicatae*, e ciò che si dedica non è una dea, bensì un tempio. La tesi di Pudicizia, che almeno cer-

cherebbe di spiegare l'attentato alla pudicizia che si farebbe scoprendo la statua, si fonda su un lemma di Festo (282 L.): *Pudicitiae signum in foro Bovario est, ubi Aemiliana aedis Herculis est. Eam quidam Fortunae esse existimant*; in sostanza questa statua di Pudicizia poteva stare o dentro o presso un tempio che poteva essere o di Ercole o di Fortuna.

[94] Ov.; *fast.* 6, 651 sgg.; Liv. 9, 30, 5 sgg.; Val. Max. 2, 5, 4; Plut., *q.R.* 55; Cens., *de die nat.* 12, 2.

[95] Ov., *fast.* 6, 693 sgg.; Varr., *de l. lat.* 6, 17; Fest. 134 L.

[96] *De spect.* 5.

[97] Lo si ricava da una nota del calendario prenestino: *Sali faciunt in Comitio saltu astantibus pontificibus et tribunis celerum.*

[98] CIL 1, 988; VI, 3696 = 36765; D. 4964; Degrassi 185. *Si* tratta di dediche a Giove Epulone (non a Minerva!) fatte da *magistri* che per un quinquennio avevano retto il *collegium tibicinum.*

[99] Ov., *fast.* 6, 730 sg.

[100] Varr., *de l. lat.* 5, 74.

[101] Cic., *de div.* 1, 10.

[102] Plin., *n.h.* 2, 138.

[103] Aug., *de civ. Dei* 7, 9.

[104] CIL V, 3256; 5660.

[105] Epit. Liv. 14.

[106] Molto si è scritto al riguardo, a partire almeno da Preller che cita una iscrizione e una glossa (Labbaeus 105) in cui compare *fulgur summanum* o, nella glossa, *submanum* (*Römische Mythologie*, 2a ed., Berlin 1865, p. 218).

[107] Paul. Fest. 66 L.

[108] Aug., *de civ. Dei* 4, 23.

[109] Varrone (*de l. lat.* 5, 74) equipara o identifica Vediovis e Summanus. C. Koch (*Der römische Juppiter*, Frankfurt a.M. 1937; ed ital. *Giove romano*, Roma 1986) considera Vediovis e Summanus due aspetti dello Iuppiter italico che sono stati resi autonomi per toglierli allo Iuppiter diventato romano, in quanto non più adatti alla nuova funzione civica del dio.

[110] Vediovis ricompare nel corso del semestre due volte: alle none di marzo (Ov., *fast.* 3, 429 sgg.; calendario prenestino) e il 21 maggio (calend. venosino); per maggio ci è attestato un riscontro nella comparsa di Summanus, cui si sacrificava da parte degli Arvali una «vittima nera» (Henzen, 146).

[111] La relazione potrebbe essere confermata anche dai *summanalia*. Questi *summanalia*, che evidentemente prendevano nome da Summanus, erano focacce di farina fatte a forma di ruota (Paul. Fest. 474 L.); ora alcuni

studiosi hanno creduto di riscontrare la forma di queste focacce in certi dischi di bronzo (*orbes aenei*) che si dedicarono a Semo Sancus Dius Fidius nel suo tempio sul Quirinale, ricavandoli dalla fusione dell'*aes* confiscato al traditore Vitruvio Vacco (Liv. 8, 20).

[112] Le collocazioni sono fornite dai calendari: *Forti Fortunae trans Tiberim ad milliarium I et VI* (Esq.); *Forti Fortunae trans Tiberim ad lapidem I et VI* (Mag.); *Forti Fortunae ad milliarium primum et sextum* (Amitern.).

[113] Varr., *de l. lat.* 10, 46, 14.

[114] Liv. 10, 46, 14.

[115] Ov., *fast.* 6, 775-784. Dice Ovidio che la festa «va bene anche per i servi, dato che è nato da una serva Tullio» colui che ha dedicato il tempio.

[116] Presso a poco così si esprime il grammatico Donato nel suo commento a Terenzio (*Phorm.* 841), quando dice che è la dea di coloro che *sine arte aliqua vivunt.*

[117] Cic., *de div.* 2, 41.

[118] Il senato lo proibì espressamente, sotto pena di morte, al console Q. Lutazio Cercone nel 241 a.C. (Val. Max. 1, 3, 2).

[119] Le testimonianze vanno da Plauto (*Mil.* 164) al Digesto (11, 5, 1 sgg.).

[120] Dig. 11, 5, 2. Che non si tratti del pericolo di una rovina finanziaria a far temere il gioco d'azzardo appare anche da uno scolio ad Orazio (*Carm.* 3, 24, 59) in cui è detto: *Alea prohibetur propter periurium et lites sponsionesque, ex quibus invidiae procreantur teste Catone prohibente filium «aleam fuge»*; gli effetti che si temevano nel gioco d'azzardo erano dunque rovinosi in senso vago e non esattamente conseguenti alla causa; parrebbero peccati contro la *fides*, peccati contro la possibilità di «fiduciosa» convivenza tra gli uomini.

[121] Plin., *n.h.* 18, 256; cfr. Isid., *etym.* 5, 34, 1; Col. 2, 4, 4; i calendari di Filocalo, di Polemio Silvio, etc.

CAPITOLO SETTIMO

LUGLIO

7.1 Calende: Felicitas

Il calendario anziate precesareo annota: «A Giunone, a Felicitas»; l'anziate recenziore specifica: «A Felicitas in Campidoglio». La presenza di Giunone è scontata, trattandosi delle calende. Felicitas, invece, la troviamo per la prima volta nel corso dell'anno festivo. La ritroveremo il 9 ottobre, indicata come Fausta Felicitas, sempre sul Campidoglio, come indicano le note calendariali (cal. arvale e amiternino): dovrebbe trattarsi della stessa dea e dello stesso tempio festeggiato in questo giorno e che parrebbe fatto costruire da Silla. Altri templi di Felicitas stavano: uno sul Velabro eretto da L. Licinio Lucullo poco dopo il 146 a.C.; l'altro nell'area della Curia Hostilia, eretto da M. Emilio Lepido nel 44 a.C.

L'aggettivo *felix*, da cui deriva il nome astratto *felicitas*, aveva un suo valore specifico a livello sacrale: unghie e capelli del flamine Diale, quando venivano tagliati, non potevano essere gettati via ma dovevano essere accuratamente sepolti sotto una *arbor felix*, un

«albero felice».[1]

Per Catone[2] che evidentemente guardava le cose dal punto di vista dell'utilità agraria, le *arbores felices* erano quelle che davano frutti, mentre gli altri alberi erano *infelices*; ma tale interpretazione restrittiva della *felicitas* arborea è contraddetta da una lunga lista di *arbores felices* fornitaci da Macrobio (3, 20), dove tra l'altro si distingue il fico bianco che è *felix* dal fico nero che è *infelix*. In senso lato (forse meno specialistico) la *felicitas* era qualcosa di simile alla *fortuna*. La stessa dea Fortuna ha avuto talvolta l'epiteto di *Felix*[3]; il che ci riporta allo specifico cultuale. Ancora a questo livello va ricordata una formula di buon augurio in cui il «bene» (*bonum*) che veniva auspicato s'identificava con il «fausto», il «felice» e il «fortunato»; i Romani «quando dovevano intraprendere qualcosa prima pregavano *quod bonum, faustum, felix fortunatumque esset*»[4].

Tutto sommato, è comprensibile che all'inizio della prima lunazione del secondo semestre (stando alla qualità di ciclo autonomo che gli abbiamo attribuito) venga chiamata in causa la beneaugurale Felicitas. Era il modo cultuale di auspicare un semestre «fortunato» senza implicare Fortuna, una dea «ambigua» o *dubia*[5], o comunque, come si è visto, «dequalificante» se evocata al di fuori dello spazio esclusivo delle donne. Diciamo che Felicitas è una Fortuna depurata del «fortuito», del «casuale», dell'«azzardo».

7.2 Poplifugia (5 luglio)

È l'unica festa del calendario arcaico collocata prima delle none. La cosa pone un problema giacché il giorno delle none era quello in cui originariamente si comunicavano le feste del mese al popolo radunato in comizio, e dunque dovremmo dedurre che i Poplifugia fossero comunicati, come le none stesse, in occasione delle calende; tanto più che non si trattava di una festa che si potesse fare senza il concorso del popolo, il quale, in questa circostanza, era chiamato ad inscenare una fuga, donde il nome di «fuga del popolo» dato alla giornata. Tutti gli autori son d'accordo nello spiegare con «fuga del popolo» il titolo *Poplifugia*; le divergenze nascono quando si cerca di spiegare l'origine della festa.

Per Varrone[6] si tratta della commemorazione di una fuga storica del popolo romano avvenuta poco dopo che i Galli avevano lasciato la città, per timore di un assalto dei Ficuleati, dei Fidenati e di altri popoli vicini; perciò «nei riti della giornata si vedono alcune tracce di quella fuga». Per Pisone[7], invece, si commemorava una fuga dei Romani incalzati dagli Etruschi; ma questo fatto vergognoso veniva ricordato soltanto perché tre giorni dopo se ne commemorava il riscatto con una *vitulatio* che celebrava la vittoria romana seguita a quella fuga; quanto alla *vitulatio,* che era un rito di esultanza per una vittoria[8], Pisone la intendeva come un omaggio rivolto alla dea Vitula che per lui era sinonimo di Vittoria. Tanto Dionigi d'Alicarnasso quanto Plutarco riferiscono una tradizione tutta differente: la fuga inscenata in questo giorno ricordava il panico che prese il popolo romano quando Romolo, dopo averlo convocato in un comizio, d'un tratto scomparve misteriosamente[9]. Né le incertezze finiscono qui, ma Plutarco – il quale ci riferisce certi particolari del rito: «si gridavano molti dei nomi più frequenti, come Marco, Lucio e Gaio, imitando la fuga di allora e le reciproche invocazioni d'aiuto tra la confusione e la paura» – colloca il tutto alle none del mese, anziché al 5.

Il titolo *Poplifugia* non può non essere messo in rapporto col titolo *Regifugium* che veniva dato alla festa del 24 febbraio: adesso una «fuga del popolo», allora una «fuga del re». Abbiamo visto che il Regifugium aveva la funzione di introdurre una parentesi nel corso del tempo, facendo passare alcuni giorni senza computarli, allo scopo di conguagliare l'anno lunare di 12 mesi con l'anno solare di 365 giorni, e, al tempo stesso, di far coincidere le idi di marzo con il plenilunio della lunazione solstiziale; questa seconda finalità va intesa come l'adeguamento del mese (la lunazione convenzionale) alla lunazione effettiva.

Ottenuto questo adeguamento, vediamo come procedevano le cose, calcolando per la lunazione effettiva una durata di 29 giorni e mezzo.

In aprile le idi cadevano il 13, cioè ventinove giorni dopo le idi di marzo: plenilunio e idi quasi coincidevano (c'era mezza giornata di differenza). In maggio le idi cadevano il 15, cioè trentun gior-

ni dopo quelle di aprile: il plenilunio anticipava d'un giorno le idi. In giugno le idi cadevano il 13, cioè ventinove giorni dopo quelle di maggio: l'anticipo del plenilunio si riduceva a mezza giornata. In luglio, se le idi fossero cadute il 13, cioè ventinove giorni dopo quelle di giugno, si sarebbe avuta di nuovo la coincidenza con il plenilunio; ma cadevano il 15. Perché questa correzione? È una domanda destinata a restare senza risposta; al massimo si può pensare che, quando ancora non c'era un calendario fisso, ma tutto dipendeva dalle contingenti elaborazioni dei pontefici, in questo mese che introduceva un nuovo cielo dell'anno si procedeva ad un secondo adeguamento tra lunazione e mese, quando ce ne fosse stato bisogno. Nel nostro computo tale necessità non si rileva perché non abbiamo considerato il fatto che il plenilunio è una manifestazione notturna ma astronomicamente la lunazione poteva compiersi di giorno, provocando così uno scarto tra il momento in cui il fenomeno avveniva e il momento in cui era possibile osservarlo; un eventuale accumulo di questi scarti richiedeva certamente una correzione. Oppure possiamo pensare che la posticipazione della festa del plenilunio di luglio servisse per correggere in anticipo gli sfasamenti dei mesi successivi che (senza febbraio) cinque su sei erano di ventinove giorni, e quindi producevano una differenza di due giorni e mezzo, che, con il recupero di ottobre che aveva 31 giorni, si riduceva a un giorno e mezzo. Ma la correzione anticipata già prevede un calendario fisso. Una cosa è certa: si voleva prevenire l'eventualità che le idi cadessero prima del plenilunio effettivo, come se questo fosse un male da evitare, mentre festeggiare il plenilunio dopo la sua effettiva manifestazione rientrava nella logica calendariale (si pensi alle calende che venivano proclamate dopo la comparsa del primo falcetto lunare).

È chiaro che se si son fissate le idi di luglio al 15 invece che al 13 quando si aveva il plenilunio effettivo, c'è stata una correzione soggettiva di un dato oggettivo: questo è accertato anche se non siamo in grado di giustificarlo. Tale correzione investe più che le stesse idi, le none, cioè il giorno in cui le idi venivano proclamate al popolo radunato in comizio. Donde le none che sarebbero dovute cadere il 5 venivano spostate al 7. Bene, il 5, il giorno delle none

ipotetiche (quelle in cui si sarebbero dovute proclamare le «ipotetiche» idi del 13) era il giorno dei Poplifugia. Diremmo allora che, come la «fuga del re» serviva ad una correzione calendariale, così, sempre in vista di una correzione calendariale, veniva ritualizzata in luglio una «fuga del popolo». In febbraio, quando la lunazione di marzo doveva ancora cominciare, chi «fuggiva» era il *rex sacrorum*, ossia colui a cui il pontefice avrebbe dovuto annunciare la comparsa del primo falcetto lunare; adesso in luglio, a lunazione cominciata, chi «fugge» è il popolo a cui il *rex*, dopo averlo convocato in comizio, avrebbe dovuto annunciare che tra otto giorni si sarebbero festeggiate le idi. Ma se il popolo «fugge» manca il destinatario della comunicazione, la quale viene rinviata a due giorni dopo, il 7, che diventa il giorno delle none di luglio, cioè il giorno in cui vengono proclamate le idi del 15, ossia di otto giorni più avanti.

Stando così le cose non ci meravigliamo, né lo imputiamo a un suo errore (come di solito è stato fatto) che Plutarco faccia cadere i Poplifugia alle none di luglio. Anche i Poplifugia erano «none»; e proprio per essere «none», anche se cadevano prima delle none del 7, non erano considerati una festa anteriore alle none, non costituivano, cioè, una eccezione nel sistema calendariale arcaico. L'eccezionalità era tutta contenuta nella duplicazione delle none di luglio, duplicazione che si riteneva evidentemente necessaria per correggere il calendario quando ce ne fosse bisogno, e che poi, una volta fissato il calendario eliminando la mobilità delle idi di luglio, ha lasciato soltanto tracce di una certa ambiguità. Niente di ambiguo, tranne l'incertezza eziologica, per gli autori latini che rifiutavano di vedere nei Poplifugia una commemorazione della morte di Romolo; diverso è il caso di Plutarco che invece seguiva la tradizione per cui Romolo sarebbe morto, o scomparso, il giorno delle none di luglio, affermando che i Poplifugia commemoravano il panico della folla che non trovava più il suo re. Per quegli autori latini Romolo era morto o scomparso in febbraio, e il giorno dei Quirinalia ne ricordava la scomparsa e l'assunzione tra le divinità col nome di Quirino. Ecco che la tradizione riferita da Plutarco non si contenta di duplicare le none di luglio, ma duplica anche la data della morte di Romolo. Che tale tradizione sia lascia-

ta cadere da autori romani in omaggio alla credenza nella deificazione di Romolo[10], si comprende, ma non si comprende perché dovesse circolare anche la tradizione riferita da Plutarco, a cui non importava gran che se Romolo fosse diventato Quirino o fosse semplicemente morto come tutti.

Per chi considerasse Romolo alla maniera di un personaggio storico, il problema sarebbe di stabilire l'esatta datazione della sua morte: o in febbraio o in luglio. Ma non è questo il problema di chi, come noi, considera Romolo un personaggio mitico; noi diciamo: «miticamente» Romolo moriva due volte, una volta in febbraio e una volta in luglio.

Non facciamo che ripetere quanto si è già detto a proposito dei Quirinalia, quando abbiamo rilevato la connessione tra la vicenda romulea e la vicenda del farro: Romolo muore due volte, come il farro che muore quando viene mietuto in giugno-luglio (per il 5 luglio l'operazione doveva essere finita) e quando in febbraio viene trebbiato.

Per quanto riguarda i limiti naturistici di questa connessione e il modo di superarli, rinviamo a quel che si è detto allora.

7.3 Nonae Caprotinae (7 luglio)

Dopo quanto si è detto dei Poplifugia, ci aspetteremmo che le none del 7 luglio presentassero caratteri particolari rispetto alle none degli altri mesi. Così era: avevano un nome speciale, si chiamavano Nonae Caprotinae; inoltre parrebbero specialmente destinate alle donne. Come a dire: in quelle che sarebbero dovute essere le none normali, il *populus* (la componente maschile della città) è venuto meno, e son diventate i Poplifugia che ritualmente esprimono la carenza (fuga) maschile; di conseguenza queste none «anormali» vanno ascritte al campo d'azione femminile.

Son dette Nonae Caprotinae «perché in questo giorno nel Lazio le donne sacrificano a Iuno Caprotina e lo fanno sotto un caprifico»[11]. La presenza di Giunone – una Giunone insolita alle none, dato che il suo giorno sono le calende – è già di per sé indizio di una invasione del femminile. A Giunone, poi, si aggiunge anche Fortuna, altra

dea del femminile, e nello specifico venerata proprio con l'epiteto di *Muliebris*; vale a dire, era espressamente una «Fortuna delle donne». Il culto di Fortuna Muliebris aveva luogo alla vigilia di queste none, in un suo tempio al quarto miglio della via Latina, il cui natale era festeggiato il primo dicembre. I calendari non annotano questo culto, ma ce ne parla Dionigi d'Alicarnasso (8, 55, 3 sgg.), il quale riferisce anche il motivo della sua istituzione. È una spiegazione che rende un grande onore alle donne romane le quali salvano la città minacciata da un uomo romano, Coriolano. La leggenda è nota: Coriolano voleva eliminare il tribunato della plebe e, citato in giudizio dai tribuni, sceglie l'esilio e si rifugia presso i Volsci; poi, in cerca di vendetta, marcia contro Roma a capo di un esercito volsco; le matrone convinsero Veturia, madre di Coriolano, e Volumnia, sua moglie, a recarsi presso di lui a scongiurarlo di recedere; le due donne ottennero il risultato voluto e il popolo romano decise di gratificarle con un premio; ad esse, «dopo averci pensato, venne in mente che non sarebbe stato opportuno un dono che le avrebbe rese oggetto d'invidia, ma decisero di chiedere che il senato concedesse loro di erigere un tempio a Fortuna Muliebris nel luogo in cui avevano rivolto le loro suppliche per stornare la guerra, e l'istituzione di un sacrificio annuo alla dea nel giorno in cui cessò quella guerra» (cioè il 6 luglio).

È chiaro che l'elaborazione annalistica della vicenda di Coriolano, quali che ne fossero i fini, non aveva certamente lo scopo di giustificare l'esistenza di un culto di Fortuna Muliebris alle none di luglio. Ma quello di giustificare la sostituzione del «femminile» al «maschile», quando quest'ultimo apparisse carente per la salvezza della città, potremmo anche essere disposti ad ammetterlo. Diciamo che l'idea di far intervenire le donne per interrompere una guerra di uomini ha cominciato a funzionare nei costrutti annalistici con l'immissione nella «storia» di Roma dell'episodio delle donne sabine fatte rapire da Romolo, le quali impediscono ai Sabini di infierire contro Roma e di vendicare con la guerra il loro ratto. Quanto alla madre e alla moglie di Coriolano, che chiameremmo in causa per dimostrare che alle none di luglio si aveva una carenza di «maschile» da rimediare con una presenza del «femminile»,

ecco come la tradizione giustificava la proposta di un loro intervento: «dal momento che gli uomini non erano capaci di difendere la città con le armi, la difendessero le donne con le preghiere e le lagrime»[12]. D'altra parte, anche se non volessimo chiamare. in causa le donne di Coriolano, il racconto eziologico dei riti delle None Caprotine basterebbe da solo ad esprimere l'idea di una temporanea crisi del «maschile» superata da una iniziativa femminile.

Questo è il racconto[13]. Poco dopo la ritirata dei Galli, quando Roma non aveva ancora recuperato le proprie forze, i popoli vicini vollero approfittare di questa sua debolezza (è la stessa crisi con cui si motivano i Poplifugia!) per imporsi ai Romani con la minaccia d'una guerra. Come prima mossa chiesero ai Romani le loro donne, sposate o vergini che fossero; l'alternativa sarebbe stata la guerra. Una schiava, di nome Philotis o Tutula (quest'ultimo nome può significare «protettrice»), architettò un piano per salvare i Romani: lei stessa ed altre schiave avrebbero indossato le vesti delle loro padrone e si sarebbero consegnate al nemico fingendo di essere le donne che erano state richieste; poi avrebbero fatto gozzoviglie con i soldati nemici fino a renderli ubriachi; allora avrebbero dato un segnale e, a quel segnale, i Romani sarebbero dovuti penetrare nell'accampamento nemico a far strage degli avversari addormentati. Così fu fatto. Per riconoscenza i Romani istituirono alle none di luglio una festa delle schiave, donde la giornata, oltre al nome di Nonae Caprotinae ebbe anche il nome di «festa delle serve», *ancillarum feriae*[14]. Le serve vestivano in questo giorno gli abiti delle loro padrone, insieme alle quali compivano un pasto sacrificale sotto un caprifico: e questo veniva motivato col fatto che Tutula per dare il segnale ai Romani era salita sopra un caprifico. In questa loro giornata, inoltre, le serve giravano per la città questuando, scambiandosi colpi e lanciandosi pietre, inscenando un finto combattimento, schernendo i passanti.

Confrontiamo i due racconti dell'intervento femminile risolutore di una crisi maschile, quello delle donne di Coriolano e quello di Tutula e compagne. Per entrambi possiamo configurarci una sostituzione delle arti (marziali) maschili con le arti femminili, ma nel primo queste sono un saper piangere e implorare, qualcosa, cioè,

che si addice anche a donne di buona condizione, mentre nel secondo sono la seduzione, l'adescamento, l'intrigo, tutti mezzi che, se possono essere giustificati dal fine, non si addicono comunque alle *dominae*, ma vengono appunto usati da *servae*. Ma poi c'è una differenza sostanziale: il tema delle donne di Coriolano è, come abbiamo detto, indipendente dalla sua utilizzazione alle none di luglio; invece il racconto di Tutula e compagne è un costrutto che risolve una serie di quesiti posti proprio da quanto si ritualizzava durante le None Caprotine: perché si permetteva alle serve di indossare gli abiti delle padrone? perché si dava loro la libertà di comportarsi come si comportavano? perché compivano il loro pasto sacrificale proprio all'ombra di un caprifico? Il racconto, in quanto costruito per questo, rispondeva puntualmente, anche nel particolare del caprifico. Però non rispondeva alla questione più importante: perché si sacrificava a Giunone Caprotina?

Questa Giunone «caprigna» di luglio ha un suo riscontro nella Giunone Sospita di febbraio, la dea che, come abbiamo visto a suo tempo, indossava un indumento (egida o manto che fosse) di pelle caprina. L'epiteto di Sospita inteso come «salvatrice-protettrice» riscontrerebbe il nome di Tutula, la schiava «salvatrice -protettrice». Torna a proporsi la correlazione tra febbraio e luglio: una correlazione giustificata dal fatto che in entrambi i mesi si dava inizio ad un ciclo temporale.

In febbraio abbiamo rilevato l'irruzione di una virilità selvaggia; adesso, per luglio, parleremmo di una femminilità altrettanto «selvaggia» se poniamo attenzione alla comparabilità dell'azione dei luperci di febbraio con quella delle *ancillae* di luglio, sia genericamente che almeno per un tratto specifico: gli uni e le altre schernivano chi incontravano. La parte di maschi selvaggi era recitata da giovani, in quanto non si addiceva agli adulti; la parte delle femmine selvagge era recitata da schiave, in quanto non si addiceva né alle giovani figlie di famiglia né alle matrone. Per recitarla, le schiave dovevano indossare le vesti delle loro padrone, dovevano travestirsi così come si travestivano (da femmine) i flautisti che il 13 giugno (Quinquatrus minusculae) dovevano recitare la parte delle donne che rompono le norme di comportamento. Mettiamo in relazione

le Quinquatrus minusculae con le Nonae Caprotinae: la prima festa esprime una specie di fuoriuscita della donna dalla sua condizione sociale, segnando con questo tipo di rottura dell'ordine la fine di un ciclo temporale; la seconda festa esprime la reintegrazione dell'ordine, ossia l'inizio di un nuovo ciclo temporale, quando le «donne selvagge» rientrano nella società guidate da Giunone, a cui si sottomettono dedicandole un sacrificio. Ancora un confronto con i luperci: la virilità lupercale viene in marzo indirizzata alla milizia e i luperci vengono sostituiti dai salii; nel racconto eziologico delle None Caprotine le schiave, che nel rito rappresentano una femminilità selvaggia, vengono anch'esse indirizzate ad una specie di milizia, vanno a combattere il nemico a modo loro. Adesso un confronto tra rito e mito (se vogliamo intendere come un mito il racconto eziologico) delle None Caprotine: nel rito le donne agiscono come sottrattesi ai loro doveri sociali di figlie, di spose e di madri, tant'è che questa parte deve essere eseguita da schiave, ossia da donne che non agiscono nell'ambito delle società; nel mito sono i nemici che minacciano di sottrarre le donne romane alla loro condizione sociale, e sono le schiave, le donne che non hanno una condizione sociale da difendere, quelle che impediscono il compimento della minaccia.

Resterebbe da parlare delle capre: capre animali in febbraio e «capra vegetale», il caprifico in luglio. È probabile che questo passaggio dall'«animale» al «vegetale» corrisponda al passaggio dal «maschile» al «femminile». Se comunque le capre erano in febbraio un segno del selvaggio, il caprifico, che compare a luglio, è il fico selvatico, dunque adatto anch'esso a significare il selvaggio. Si noti, inoltre, che il caprifico, in questa occasione, viene quasi trattato da capra, se ne «munge» il lattice: per il sacrificio a Giunone Caprotina, o comunque per un sacrificio «viene usato il latte fatto stillare dal caprifico»[15]. Ma c'è di più: il caprifico, che non produce frutti commestibili, era usato dai fichicultori romani per aiutare il fico domestico a produrre frutti; diremmo allora: così come il fico selvatico, cioè escluso dalla coltivazione, forniva aiuto al fico coltivato, le donne escluse dalla vita pubblica forniscono aiuto agli uomini quando costoro non sanno risolvere una crisi dello stato (la

crisi ritualizzata alle none, di luglio) e le schiave, escluse dal mondo delle padrone, offrono aiuto a queste quando il rito (della crisi) le costringerebbe ad un comportamento che però è vietato dalla loro condizione sociale.

Circa l'aiuto che il caprifico dava al fico domestico, ecco che cosa dicono due fonti antiche. Columella, parlando di luglio: «È tempo ormai di sospendere rami di caprifico alle piante di fichi, e ciò va fatto, secondo alcuni, perché il frutto non cada giù e giunga più presto a maturazione[16]. Plinio, seguendo Teofrasto, spiega perché si appendono rami di caprifico al fico domestico: «I fichi del caprifico non giungono mai a maturazione, ma danno ad altri quel che non riescono ad avere essi stessi [...] Il caprifico produce certi moscerini [*culices*]; questi, privati dell'alimento nella pianta madre in putrefazione, se ne volano sulle piante affini e con i loro numerosissimi morsi fanno un'apertura sui frutti, e penetrandovi dentro in tal modo vi portano per la prima volta il sole [...] e i venti fecondanti [*geniales*].[17]» L'insetto di cui parla Plinio è un imenottero (*Blastophaga grossorum*) che compie la sua metamorfosi dentro i frutti del caprifico e quindi s'introduce nei fichi delle piante coltivate, che non sono ancora frutti ma infiorescenze (raggruppamenti di minuscoli fiori chiusi in un ricettacolo comunicante con l'esterno per una piccolissima apertura detta ostiolo) chiamate siconii. Questi siconii sono composti di soli fiori pistilliferi (femminili) e quindi la fruttificazione avviene o per partenocarpia, cioè senza fecondazione, o mediante caprificazione, cioè con una impollinazione fatta dall'insetto proveniente dai caprifichi, i quali, a differenza del fico domestico, sono anche staminiferi (maschili: produttori di polline). I frutti, o precisamente infruttescenze, migliori si ottengono con la caprificazione.

7.4 Ludi Apollinares (6-13 luglio)

Questi giochi intitolati ad Apollo venivano inizialmente celebrati in una sola giornata, il 13 luglio; col tempo, come è accaduto per altri *ludi*, la loro durata si accrebbe fino a raggiungere complessivamente otto giorni (dal 6 al 13 luglio). Nella loro ultima fase com-

presero spettacoli circensi, spettacoli teatrali (*ludi scaenici*) e una «caccia» (*venatio*) alle fiere. I giochi venivano eseguiti originariamente al Circo Massimo sotto la cura del pretore urbano. Faceva parte della festa un sacrificio ad Apollo e a Latona eseguito con rito greco a cura dei *decemviri sacris faciundis*; il popolo vi assisteva coronato di fiori[18]. I *ludi Apollinares* furono istituiti quando la guerra annibalica minacciava l'esistenza stessa di Roma: uno dei tanti espedienti a cui si ricorse per stornare il pericolo. Subito dopo la battaglia di Canne (216 a.C.), si decretò che i *decemviri s.f.* consultassero i Libri Sibillini, e di mandare contemporaneamente Q. Fabio Pittore – forse uno dei decemviri – a chiedere all'oracolo di Delfi «con quali preghiere e supplicazioni si potessero placare gli dèi, e quale sarebbe stata la fine di tanti disastri»[19]. Se la consultazione dei Libri Sibillini rientrava nella prassi normale in situazioni del genere, non altrettanto può dirsi dell'ambasceria inviata a Delfi; la tradizione, tuttavia, ricordava due precedenti (piuttosto leggendari): un'ambasceria a cui avrebbero preso parte i figli di Tarquinio il Superbo e Bruto, e un'altra inviata da Camillo nel corso della sua guerra contro Veio. L'ambasceria di Fabio Pittore indicò le divinità a cui si dovevano rivolgere i riti, ma la loro esecuzione non sortì l'effetto voluto; soprattutto si rivelarono incapaci di soddisfare l'esigenza di clamorose novità nella pratica religiosa, quali la gente richiedeva in rapporto alla eccezionale situazione determinata dalla guerra annibalica.

Tre o quattro anni dopo, probabilmente nell'inverno 213-212 a.C., la situazione, dal punto di vista religioso, si era fatta insostenibile. Ecco come ce la descrive Livio: «Tante furono le pratiche, le credenze religiose, le superstizioni [*tanta religio*], in gran parte d'origine straniera, che pareva fossero cambiati d'un tratto sia gli dèi che gli uomini. I riti romani erano ormai stati superati non più soltanto tra le pareti domestiche, ma anche in pubblico, nel Foro, sul Campidoglio: c'era sempre una folla di donne che sacrificavano e pregavano gli dèi in modi estranei all'uso tradizionale; fattucchieri e indovini avevano conquistato gli animi della gente... »[20]. Furono presi provvedimenti da parte del senato: tra l'altro si ordinò la requisizione di tutti gli oracoli e vaticini scritti che circolavano per

la città. In mezzo a questi c'erano i cosiddetti *carmina Marciana*, versi profetici attribuiti ad un illustre vate di nome Marcio; furono presi in seria considerazione perché vi appariva predetta la disfatta di Canne avvenuta quattro anni prima. I *carmina* consigliavano l'istituzione di *ludi* in onore di Apollo. Eccone il testo[21]: «O Romani, se volete espellere questo flagello di genti venute di lontano, ritengo che dobbiate votare ludi ad Apollo da celebrare ogni anno con sfarzo [*comiter*] mediante elargizioni di denaro pubblico e sottoscrizioni private; presiederà alla esecuzione di questi ludi chi avrà la massima autorità [*summum ius*] sul popolo e sulla plebe. I decemviri faranno sacrifici con rito greco. Se farete esattamente così sarete lieti per sempre e le vostre cose miglioreranno, perché è lui il dio che distruggerà i vostri nemici, i quali adesso pascolano tranquillamente nei vostri campi.»

Il senato passò una giornata a discutere sul vaticinio; il giorno dopo diede incarico ai decemviri di consultare i Libri Sibillini sulla faccenda, e quando ebbero ascoltato la relazione dei decemviri i senatori decisero di votare e far eseguire i *ludi Apollinares*, assegnando al pretore dodicimila assi e due vittime bovine (*hostiae maiores*): un bove per Apollo e una vacca per Latona. Ci fu bisogno di un secondo senatoconsulto per permettere che il sacrificio fosse eseguito dai decemviri e, per giunta, con rito greco[22]: si trattò evidentemente di una decisione grave con la quale i senatori, invadendo la giurisdizione dei pontefici, attribuivano ai decemviri la funzione sacrificale (i sacerdoti che sacrificavano erano i *flamines*) e permettevano che si sacrificasse in modo diverso da come prescriveva la norma romana. La gravità della cosa indusse i senatori a limitarne la portata a quella sola occasione. Ma il dettato marciano chiedeva che i *ludi* e il sacrificio alla greca fossero ripetuti ogni anno; il problema fu risolto stabilendo che ogni volta, anno per anno, il senato si riunisse per votare la celebrazione di questa festa (una specie di diluizione della responsabilità nel tempo). Sennonché questa soluzione non parve soddisfare Apollo, che punì i Romani a suo modo: mandò una pestilenza quattro anni dopo, nel 208 a.C.; fu così che i Romani per placare il dio decisero di rendere annui i *ludi* a lui intitolati: «In quell'anno [...] a causa della grave pestilen-

za, si fecero supplicazioni per tutti i crocicchi della città e si ordinò al pretore urbano P. Licinio Varo di presentare al popolo una legge per la quale l'esecuzione dei *ludi* fosse votata una volta per sempre e a data fissa. Lui stesso fu il primo a fare questo voto, e lo eseguì il 13 luglio. Questa giornata rimase come festa solenne.[23]»

Non era l'introduzione di un dio greco a costituire il fatto nuovo nella religione romana ma, come si è detto, l'esitazione o lo scrupolo derivavano da due altre novità: i decemviri che sacrificano e il sacrificio eseguito con rito greco. Il politeismo romano permetteva di accogliere anche dèi stranieri, purché fossero venerati con i riti tradizionali (*more patrio*). Poi Apollo, almeno a quell'epoca non era più un dio esclusivamente greco; il dio apparteneva da un pezzo a tutto il mondo toccato dalla cultura greca: era un dio degli italioti, un dio degli italici, degli Etruschi (Aplu), degli stessi Romani probabilmente sin dalla fondazione di Roma. Comunque i Romani gli avevano dedicato un tempio già nel 433 a.C. (sempre in occasione di una pestilenza).[24] Apollo figurava anche nelle preghiere delle vestali, dove veniva invocato come guaritore (*Apollo medicus*).[25] Gli stessi Libri Sibillini, di grande importanza per lo stato romano, si attribuivano alla sibilla cumana, cioè ad una profetessa ispirata da Apollo. I Romani colsero nel dio greco i caratteri del «guaritore» e del «vincitore», che si fondevano nel concetto unico di «salvatore» (*sospitalis*) dai pericoli delle pestilenze e delle guerre. Anche se il suo primo tempio fu votato per rimediare ad una pestilenza e per lo stesso motivo si fecero diventare stabili i Ludi Apollinares, il dio piaceva soprattutto come «vincitore»; donde Livio ci tiene a precisare che «la motivazione dei Ludi Apollinares è la vittoria e non la guarigione» (25, 12, 14), e circa la loro prima esecuzione si favoleggiò così: «arrivò all'improvviso il nemico e la plebe armatasi corse a respingerlo; allora si vide una nuvola di frecce abbattersi contro i nemici e metterli in fuga, e il dio *sospitalis* riportò i Romani vittoriosi allo spettacolo».[26]

È difficile credere che la scelta del 13 luglio per questa festa di Apollo sia casuale. Rispetto alle ipotetiche none del 5 (i Poplifugia) il 13 potrebbe essere considerato il giorno delle altrettanto ipotetiche idi; e così come i Poplifugia avrebbero preso il posto delle none,

i Ludi Apollinares avrebbero preso il posto delle idi, sia pure in un momento successivo. Poplifugia e Ludi Apollinares avevano in comune la motivazione tradizionale: una crisi dello stato sotto la minaccia di una invasione nemica. La situazione dei Poplifugia denuncia una carenza del maschile e una invasione del femminile. Una situazione del genere viene rappresentata da Livio per giustificare la ricezione dei *carmina Marciana*, quando parla di «una folla di donne che sacrificavano e pregavano gli dèi in modi estranei all'uso tradizionale». Ma la crisi dello stato (e del maschile) ha senso in funzione della restaurazione, nei termini, cioè, di una sospensione rituale del tempo in vista del passaggio dal vecchio al nuovo ciclo dell'anno; così vediamo che la «fuga» del 5 viene riscattata dalla *vitulatio* dell'8, e la critica situazione causata dalla guerra annibalica fu riscattata dall'esecuzione dei Ludi Apollinares. È il caso di ricordare che secondo Varrone[27] il termine tecnico *vitulari* (fare una *vitulatio*) usato dai pontefici equivaleva al verbo greco *paianizein*, cioè «cantare un peana», e il peana, come si sa, era il canto dedicato ad Apollo.

7.5 Idi: Transvectio equitum (15 luglio)

È possibile interpretare le idi di luglio alla luce della stessa dialettica maschile/femminile usata nelle precedenti feste del mese per significare crisi (dello stato e di una fase temporale) in rapporto alla restaurazione (dello stato e della nuova fase). Data la correlazione tra none e idi, rileviamo: le None Caprotine mettevano in scena una «irruzione del femminile»; adesso queste idi mettono in scena una «irruzione del maschile». Lo fanno con una spettacolare parata di cavalleria chiamata *transvectio equitum*, che potremmo tradurre «sfilata dei cavalieri». Nel calendario di Filocalo è detta *probatio equitum* che tradurremmo «rivista dei cavalieri». Se la *militia* era la massima espressione della virilità, gli *equites* erano coloro che militavano nel modo più nobile. Tanta nobiltà doveva cancellare le cose ignobili che si facevano e si raccontavano in occasione delle None Caprotine.

La parata muoveva dal tempio di Marte fuori porta Capena, sul-

la via Appia e giungeva al tempio dei Dioscuri nel Foro. Dionigi d'Alicarnasso (6,. 13, 4) ne dà una descrizione: vi prendevano parte cinquemila cavalieri («coloro che possedevano un cavallo pubblico») divisi per tribù e per centurie, schierati «come se tornassero dalla battaglia», incoronati di fronde d'ulivo, vestiti con la trabea (la divisa dei cavalieri: una toga listata di porpora), ornati delle decorazioni ricevute sul campo. La parata era preceduta da sacrifici, e, secondo Dionigi, era stata istituita per commemorare l'intervento prodigioso dei Dioscuri in favore dei Romani nella battaglia del Lago Regillo che sarebbe avvenuta appunto il 15 luglio del 496 a.C. Le corone d'ulivo davano l'immagine di un ritorno vittorioso dalla battaglia, un ritorno trionfale: «La *maiestas* romana ha conferito un grande onore agli squadroni di cavalleria delle idi di luglio con le corone d'ulivo, equiparando così quei cavalieri a coloro che godono dei trionfi minori.[28]» Secondo un'altra tradizione, la *transvectio equitum* sarebbe stata istituita nel 304 a.C. dal censore Q. Fabio Massimo.[29]

Che l'istituzione della parata fosse attribuita ad un censore è giustificabile con il fatto che essa aveva i caratteri di una «rassegna»: si passavano in rassegna (dunque si sottoponevano a *censura*) la quantità e la qualità dei cavalieri su cui poteva contare l'esercito romano. Si consideri inoltre che i cavalieri costituivano un ordine, l'ordine equestre, per essere ammessi al quale bisognava avere un censo tale da poter mantenere un cavallo a disposizione dello stato; ora erano appunto i censori che stabilivano ciò, e al contempo decidevano se il candidato oltre ad avere il denaro necessario avesse anche la dignità d'un cavaliere. Circa, poi, l'identità del censore che avrebbe istituito la parata, essa si fa credibile dato che quel Fabio si ebbe per primo il *cognomen* di Massimo per avere apportato una determinante riforma nei comizi tributi e centuriati, e i cavalieri della *transvectio*, in quanto ordinati per tribù e per centurie, potevano essere assunti per esprimere pubblicamente la riforma stessa. La riforma di Fabio Massimo risolveva il grosso problema che comportava l'estensione della cittadinanza romana alle popolazioni viciniori: con la cittadinanza si aveva automaticamente anche il diritto al voto, e ad una parte dei Romani non andava giù

che gente d'altre città venisse a votare, spadroneggiando in massa nei loro comizi; c'era peraltro la plebe urbana che invece, in vista dell'acquisizione di un maggior potere con l'aggiunta dei voti dei non residenti, pretendeva che anche costoro fossero chiamati a votare. Fabio contentò la plebe iscrivendo i non residenti nelle quattro tribù urbane, e contentò la fazione opposta togliendo la preminenza alle tribù urbane in favore delle tribù rurali riservate ai vecchi cittadini.[30]

Ugualmente giustificabile era riscontrare nella parata una commemorazione dell'aiuto che i Dioscuri diedero ai Romani in occasione della battaglia del Regillo. Intanto i Dioscuri, rappresentati come cavalieri, erano in qualche modo ritenuti i protettori della cavalleria. Poi c'è da considerare la collocazione calendariale della leggenda, la quale fa il paio con quella di Apollo che salva Roma durante la guerra annibalica. Voglio dire: in entrambi i casi divinità greche intervengono come *sospitales* in circostanze di serio pericolo; in entrambi i casi si tratta dei pericoli più gravi che la storia romana ricordi, in quanto era in gioco l'esistenza stessa della città minacciata dalla Lega latina nel 496 e da Cartagine nel 212; i Ludi Apollinares e la Transvectio equitum, infine, avevano luogo in due giorni dispari successivi, il che nella norma romana equivaleva ad un collegamento cultuale. Inoltre non va dimenticata la parte che nella battaglia del Regillo aveva avuto la cavalleria: nel momento più critico il dittatore Postumio «volò dai cavalieri scongiurandoli di scendere da cavallo e di prendere nelle loro mani il combattimento dato che la fanteria era stanca. Obbedirono all'ordine: scesero da cavallo e volarono in prima fila [...] La fanteria riprese subito animo quando si vide accanto la più nobile gioventù romana [*iuventutis proceres*] che combatteva al suo stesso modo e affrontava i suoi stessi pericoli. Allora finalmente i Latini furono respinti e il loro esercito ripiegò sgominato»[31].

I Dioscuri erano greci allo stesso titolo di Apollo; ovvero: non erano più greci, ma da tempo erano stati adottati da popolazioni italiche, tra cui i Latini e gli Etruschi. L'adozione, almeno quella romana, comportò anche qualche modifica alla loro identità. I Greci li distinguevano con i nomi di Castore e Polluce, ma li veneravano

col nome collettivo di Dioscuri, cioè «figli di Zeus». I Romani rifiutarono il termine Dioscuri, né lo tradussero con «figli di Giove»: evidentemente non li considerarono tali. Come nome collettivo per indicare entrambi presero quello di uno di essi, *Castor*, e sostituirono il greco *Dioskoroi* con il latino *Castores*. Fu scelto il nome di Castore perché il tempio più antico, quello votato per la vittoria del Lago Regillo, era stato dedicato al solo Castore.

Nella redazione liviana dei fatti si dice appunto che «il dittatore [Postumio] votò un tempio a Castore»[32]. Del resto il nome ufficiale di questo tempio, che fu collocato nel cuore di Roma, nel Foro, fu sempre quello di *aedis Castoris*. Nel testo bilingue delle *Res gestae divi Augusti*, dove si parla della sua restaurazione, il tempio è detto in greco *naos Dioskoron*, ma in latino è detto *aedis Castoris*. Insomma, anche se in Roma si aveva la coscienza di una coppia di gemelli divini che i Greci dicevano figli di Zeus, per il culto ufficiale essi non erano figli di Giove e se ne venerava uno solo, Castore. Parrebbe quasi che i Romani non volessero confondere i due divini gemelli greci con i loro due divini gemelli, Romolo e Remo; però poi la riduzione della coppia al solo Castore corrisponde esattamente alla riduzione, in sede di culto, della coppia romana al solo Romolo che, fatto oggetto di venerazione, diventa il dio Quirino. Ci si può chiedere perché Postumio abbia votato il tempio a Castore e non a Polluce; la risposta contestuale, ossia coerente con la parte assegnata alla cavalleria in quella famosa battaglia, è che Castore, sulla scorta di una qualificazione omerica[33] che ne faceva un «cavaliere» (in contrapposizione al «pugile» Polluce), trovò una specifica diffusione come protettore dei cavallerizzi o introduttore dell'arte di domare i cavalli e di cavalcare.

I Dioscuri ebbero a Roma anche templi intitolati a tutti e due; per esempio: uno al Circo Flaminio, festeggiato alle idi di agosto, che i calendari dicono dedicato *Castori et Polluci*; un altro è indicato come *aedis Castoris et Pollucis* dal calendario prenestino e festeggiato il 27 gennaio[34]. Quest'ultimo, secondo alcuni studiosi, sarebbe lo stesso tempio di Castore votato da Postumio; però va ricordato che l'annalistica fissa per la dedica del tempio di Postumio le idi di luglio (a dedicarlo sarebbe stato il figlio di Postumio nel 484 a.C.)[35].

Le statue dei Dioscuri che si trovano ai due lati opposti in cima alla scala che porta al Campidoglio provengono probabilmente dal tempio del Circo Flaminio.

7.6 Dies Alliensis (18 luglio)

Alla vigilia del ciclo festivo arcaico cadeva il giorno indicato dai calendari come *dies Alliensis*, «giorno dell'Allia» (precesareo e amiternino). Era il giorno in cui per la tradizione ricorreva la sconfitta inflitta dai Galli presso il fiume Allia: «*Dies Alliensis* è stato detto così dal fiume Allia, giacche qui i Galli misero in fuga l'esercito romano e assediarono Roma.[35]» Era un giorno «segnato» (*insignis*), e quindi *religiosus*, uno di quelli «in cui si ritiene che sia nefasto fare se non lo stretto necessario»; quali sono i trentasei giorni detti «neri» (*atri*) e, appunto, «l'Alliense e quelli in cui si tiene aperto il *mundus*»[37]. I trentasei giorni «neri» son quelli che seguono immediatamente le calende, le none e le idi; vale a dire 3 al mese per 12 mesi. Del *mundus* e della sua apertura che avveniva tre volte l'anno (24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre) parleremo a suo luogo.

Va notato che il carattere funesto del *dies Alliensis* trascende l'episodio della battaglia dell'Allia. Tanto che poteva stupire che si fosse voluto considerare «il giorno della battaglia dell'Allia più funesto del giorno in cui fu conquistata la Città [...] e così il primo è rimasto come *religiosus* mentre l'altro è del tutto ignorato dalla gente»[38]. Ma ci sono due fatti precisi che danno meglio l'idea della trascendenza di cui stiamo parlando. Primo, il *dies Alliensis*, pur chiamato così, non comportava un riferimento esclusivo alla sconfitta dell'Allia, ma ricordava anche la strage dei Fabi al Cremera[39]. Secondo: il carattere funesto dei giorni successivi alle calende, alle none e alle idi venne fissato, secondo la tradizione, nella stessa occasione in cui si decise di dichiarare *religiosus* il 18 luglio.

La cosa avviene nel 389 a.C. Il potere consolare è affidato a cinque tribuni militari che si assumono il compito di restaurare lo stato dopo la disastrosa incursione gallica. «Costoro appena entrati in carica convocarono il senato per discutere *de religionibus* prima

di ogni altra cosa [...] Si cominciò a parlare dei *dies religiosi*; *si* trovò che il 18 luglio era «segnato» [*insignis*] per via di una duplice disfatta, dato che era il giorno in cui i Fabii caddero al Cremera e in seguito si combatté vergognosamente all'Allia con un esito esiziale per la Città; il giorno fu chiamato Alliense dalla seconda sconfitta e fu dichiarato «segnato» dalla interdizione religiosa [*insignem religione*] di compiere qualsiasi azione sia in pubblico che in privato. C'è chi dice che, poiché il tribuno militare Sulpicio [prima della battaglia dell'Allia] aveva preso gli auspici il giorno dopo le idi di luglio [...] si ordinò anche che i giorni successivi alle idi fossero interdetti alle azioni di culto; da qui si ritiene che sia stato consigliato di attribuire la stessa interdizione religiosa [*eadem religio*] anche ai giorni successivi alle calende e alle none.[40]

Noi abbiamo parlato della strage dei Fabii in occasione del 13 febbraio, seguendo l'indicazione di Ovidio: «Questo fu il giorno in cui trecentosei Fabii caddero uccisi dalle armi veienti.» Ora il problema non è di dar ragione a Ovidio o a Livio; infatti la datazione dei fatti oscillante tra febbraio e luglio non costituisce per noi un motivo di perplessità, ma anzi l'assumiamo come prova di una equiparazione dei due mesi, in quanto iniziali l'uno della prima parte dell'anno e l'altro della seconda. Certamente i Fabii in funzione di febbraio significavano qualcosa di diverso dai Fabii in funzione di luglio; per esempio: l'episodio relativizzato a febbraio metteva in risalto il «faunesco», mentre se lo relativizziamo a luglio mette in risalto l'«ominoso». D'altra parte tracce d' «ominoso» (rese labili dalla preponderanza del «faunesco») Ovidio le ha trovate anche nella sua relativizzazione a febbraio della strage dei Fabii quando mette in guardia dal passare per la Porta Carmentale perché «porta male [*omen habet*]» dato che di lì sono usciti i Fabii per la loro funesta spedizione. A ciò fa riscontro la possibilità di rinvenire tracce del «faunesco» dei Fabii persino nell'«ominoso» del 18 luglio, anche se questo giorno ricordasse soltanto la disfatta del Cremera; infatti a quella battaglia disastrosa si giunse, secondo l'annalistica, perché un Fabio si era comportato «faunescamente» nei riguardi dei Galli: Chiusi nel timore di essere assalita dai Galli chiese aiuto a Roma; Roma, invece che aiuti, mandò «come amba-

sciatori i tre figli di Marco Fabio Ambusto con il fine di trattare con i Galli a nome del senato e del popolo romano, per ottenere che non assalissero gli alleati di Roma [...] Sarebbe stata una ambasceria conciliante, se non avesse avuto ambasciatori troppo impetuosi [*praeferoces*], più simili a Galli che a Romani»; fu così che nella trattativa «si scaldarono gli animi da entrambe le parti, si presero le armi e s'ingaggiò una battaglia», nel corso della quale Quinto Fabio uccise il comandante dei Galli; donde il loro desiderio di vendetta e la marcia su Roma.[41]

Tutto sommato, il *dies Alliensis* offre il destro per rilevare alcuni aspetti particolari della religione romana. La *religio* poteva essere oggetto di un dibattito al senato; alla fine del dibattito si deliberava e la deliberazione trasformava in norme di comportamento ciò che prima era soltanto una vaga sensazione, uno scrupolo inibente e senza sbocco; le norme emanate venivano rese efficaci dalla loro inclusione nel calendario festivo. Il calendario festivo diventava così una cosa a mezzo tra la memoria storica e la memoria giuridica. Certamente non c'è bisogno del *dies Alliensis* per verificare il rapporto che i Romani ponevano (e anche noi poniamo) tra eventi storici o «storificati» e calendario festivo; possiamo anzi dire che ogni festa era in qualche modo messa in relazione con qualche avvenimento storico o leggenda, recepita però come fatto storico, e anche noi facciamo altrettanto: anche il nostro calendario è impostato sulle ricorrenze commemorative religiose e civili. Ma mentre in altre occasioni si è portati a dare scarso rilievo al racconto eziologico in confronto al rituale festivo che ci appare sufficientemente significativo di per sé, nello specifico, se si toglie il ricordo della sconfitta dell'Allia e quello della più antica strage del Cremera, niente altro rimane che possa dare un senso alla giornata. Diremmo allora che nel *dies Alliensis* appare con maggiore evidenza che in altre giornate una tipica funzione del calendario: quella di risolvere con la periodicità il libero divenire storico sentito come una minaccia. L'aver fissato religiosamente una pericolosa ricorrenza serviva in qualche modo ad eliminare quella stessa pericolosità dal tempo storico continuo nel quale si era costretti ad esplicare ogni azione: l'inazione di certi giorni riscattava l'azione degli altri. In

questa funzione il *dies Alliensis* era diventato esemplare, mentre non era certamente esemplare in funzione commemorativa: anche se la strage dei Fabii poteva essere ricordata come una gloria (ma già sarebbe una interpretazione arbitraria, come si e visto a suo tempo), non c'è dubbio che la disfatta dell'Allia era una «vergogna» che sarebbe stato meglio cancellare, invece di perpetuarne la memoria per mezzo del calendario. Né possiamo dire che il 18 luglio fosse un giorno «nero» perché ricordava due eventi luttuosi, come se fossero stati quegli eventi a farlo diventare tale. Il ragionamento romano è stato diverso: gli eventi in questione sono stati luttuosi perché accaduti in un giorno «nero»; i due eventi non hanno fatto altro che rivelare la pericolosità del 18 luglio.

7.7 Lucaria, Neptunalia, Furrinalia (19-25 luglio)

La seconda parte del mese, quella di luna calante è contrassegnata da un ciclo festivo arcaico di quattro giornate (quattro giorni dispari consecutivi): i Lucaria del 19 e del 21, i Neptunalia del 23 e i Furrinalia del 25.

I Lucaria erano «una festa che i Romani celebravano in un bosco di grande ampiezza situato tra la via Salaria e il Tevere, perché lì si nascosero fuggendo dal campo di battaglia quelli che erano stati vinti dai Galli»[42]. Questo è tutto quel che sappiamo sui Lucaria. Quanto alla eziologia, può darsi che essa sia derivata dal fatto che il giorno prima ricordava la sconfitta dell'Allia. Ma può anche darsi che il *dies Alliensis* sia stato collocato alla vigilia dei Lucaria, per via di una peculiarità negativa dei Lucaria: il bosco (la selva) polarizza sempre il negativo (il selvaggio) in contrapposizione alla città (sede del civile). Comunque non ci risulta niente al riguardo. Sappiamo soltanto che la festa si ripeteva due giorni dopo, ma neppure perché.

I Neptunalia prendevano nome dal dio Nettuno ed erano naturalmente una festa di questo dio[43]. Si svolgevano, come i Lucaria, all'aperto, almeno per quanto ci è possibile dedurre dalla notizia che per i Neptunalia si costruivano capanne di fronde, dette *umbrae*, che venivano usate per accamparsi[44]. Il calendario di Filocalo quo-

ta per questo giorno anche dei ludi che chiama *Neptunalici*; non si sa quando questi giochi vennero aggiunti, ma all'epoca di Tertulliano avevano di sicuro grande importanza.[45] Se poco o niente sappiamo dei Neptunalia, non molto di più è quanto si conosce del dio titolare Nettuno, almeno per quel che concerne la sua romanità, dato che esso era stato identificato con il greco Poseidon.

La sua identificazione con Poseidon è certo antica sul suolo italico; ce la documenta l'arte etrusca in cui un dio rappresentato come il Poseidon greco viene indicato col nome di *Nethuns* (o *Nethunus*). Si è posta la questione se Nettuno fosse un dio di origine etrusca, ma mancano gli elementi per rispondere con sicurezza; più prudente è limitarsi a constatare che era un dio italico noto anche agli Etruschi. Una città, Falerii (od. Civita Castellana) era indicata dalla tradizione come particolarmente legata a Nettuno: il suo eroe eponimo Falesus (o Halesus) passava per un figlio di Nettuno[46], e figlio di Nettuno era anche Messapo, il capo dei Falisci nell'*Eneide*.

Certo è che Nettuno doveva avere a che fare con le acque, se finì per essere identificato con Poseidon. In un'antica formula liturgica, che abbiamo già avuto l'occasione di citare, Nettuno è accoppiato con Salacia (*Salacia Neptuni*).[47] «Chiamavano Salacia una dea dell'acqua, che credevano facesse muovere il mare [*salum*]»[48]. Non tutti gli etimologisti moderni hanno accettato che Salacia derivasse da *salum*; c'è chi ha preferito derivarla, come *salax*, da *salire* che nello specifico significherebbe lo zampillare delle acque[49].

I Furrinalia erano una festa della dea Furrina[50]. Può darsi che anche Furrina avesse a che fare con le acque, visto che in una tarda iscrizione si parla di Ninfe *Furrinales*[51], ma tutto e niente si può dire di lei, perché la sua essenza era completamente sconosciuta all'epoca delle nostre fonti. Varrone dice testualmente: «era in onore presso gli antichi; le fu istituita una festa annua e le fu attribuito un flamine; ora a pochi è noto a malapena il suo nome».[52] Nel Gianicolo, pare dove oggi c'è Villa Sciarra, c'era un bosco di Furrina.

7.8 Concordia (22 luglio)

Il calendario precesareo di Anzio indica la festa natale di un tempio di Concordia. Dovrebbe trattarsi del primo tempio di questa dea, quello del Foro, perché l'altro tempio di Concordia, situato sul Campidoglio, veniva festeggiato il 5 febbraio (lo indica sempre il precesareo). Sul tempio del Foro sono state scritte molte pagine storico-archeologiche; materia di discussione è la tradizione che lo voleva eretto da Camillo nel 367 a.C.[53] e quella per cui il tempio era stato fatto costruire da un L. Opimio per ordine del senato nel 121, dopo l'uccisione di Gaio Gracco[54]. C'è chi ha pensato che si trattasse di due distinti templi di Concordia, entrambi nel Foro. C'è chi ritiene che il tempio fosse uno solo e che L. Opimio avesse semplicemente restaurato, o anche rifatto *a fundamentis*, il tempio di Camillo. C'è infine chi nega che Camillo abbia mai eretto un tempio a Concordia, fondandosi sul fatto che Livio non registra la cosa; motivo per cui il tempio festeggiato in questo giorno verrebbe ad essere quello di Opimio e dunque neanche il primo, dato che il tempio sul Campidoglio era stato dedicato nel 216 a.C. Ma di tutt'altro genere sono i problemi storico-religiosi. Essi concernono anzitutto la sostanza di Concordia e poi il fatto che il suo primo tempio sia stato attribuito a Camillo e collocato temporalmente in luglio.

È Concordia una vera dea, o non piuttosto un'astrazione, un concetto? E i suoi templi vanno considerati come luoghi di culto, o non piuttosto come monumenti che servissero a ricordare ai cittadini l'importanza di quella virtù civica, la Concordia, intellettualmente trattata da dea? È lecito porsi tali domande dopo l'adozione di una dea Ragione da parte della Rivoluzione francese. Comunque sono domande che pongono una questione di fondo sul modo con cui si dovrebbe recepire o giudicare la religione romana. È una religione che aveva demitizzato i propri dèi: dunque questi son diventati più simili a concetti che non alle figure divine elaborate dai Greci. Voglio dire: la religione pubblica di Roma antica poteva porre su uno stesso piano tanto, per esempio, una Giunone che noi non esitiamo a considerare una dea, quanto una Con-

cordia che per noi è più un concetto che una divinità. Ma le nostre riserve sono lecite fino a un certo punto, perché poi, paradossalmente prendendo a modello i casi di concetti personificati e divinizzati (come, la stessa «concordia»), cerchiamo di spiegarci Giunone come divina personificazione del concetto di *iuno* (si veda, al riguardo, quel che ne abbiamo detto in occasione delle calende di giugno).

Ora ammettiamo pure che il primo tempio di Concordia sia quello del Campidoglio dedicato il 5 febbraio del 216 a.C. e che Camillo non abbia mai eretto alcun tempio alla dea, ma il tempio del Foro sia stato dedicato da L. Opimio il 22 luglio del 121. Il tempio sul Campidoglio è stato votato dal pretore L. Manlio in occasione di una rivolta delle sue truppe nella Gallia Cisalpina.[55] Il tempio di L. Opimio, come si è detto, fu votato dopo l'uccisione di Gaio Gracco. Per il primo diremmo: è scoppiata una rivolta e L. Manlio l'ha domata facendo appello alla concordia; poi, ritenendo esemplare quanto accaduto, vuole lasciare un monumento che ne perpetui il ricordo. Per il secondo diremmo: di fronte ai residui della rivoluzione graccana, certamente non risolta con l'eliminazione del suo capo, il senato fa appello alla concordia e traduce l'appello stesso in una immagine monumentale. D'accordo, le cose si possono vedere anche così, ma resta la questione: perché per la dedica del primo «monumento» è stato scelto febbraio e per la dedica del secondo è stato scelto luglio? Come si vede si ripropone il parallelismo tra febbraio e luglio, anche per episodi che non faremmo difficoltà a considerare contingenti. Ma non possiamo ignorare che anche nella eventuale contingenza c'era qualcosa che la trascendeva: non fosse altro, la necessità di rimediare con il culto ad una crisi di concordia che nel ciclo annuale, cioè in una periodicità trascendente il tempo storico o la contingenza, poteva collocarsi o in febbraio o in luglio, proprio come la «storica» strage dei Fabii al Cremera o la «leggendaria» scomparsa di Romolo. Però l'oscillazione tra febbraio e luglio non valeva per il *dies Alliensis*: il che, più che come indizio della sua storicità, lo assumeremmo come indizio della sua funzione di separare il secondo semestre dal primo semestre dell'anno. Come a dire: l'invasione dei Galli ha diviso in

due la storia di Roma; allo stesso modo il *dies Alliensis* divide in due l'annualità romana.

Che l'invasione gallica abbia diviso in due la storia di Roma, emerge da parecchi fatti, tra cui anche la rifondazione materiale della città andata distrutta e il titolo di «secondo Romolo, secondo padre della patria, secondo fondatore della Città»[56], acquisito da Camillo nel suo trionfo sui Galli. La netta separazione tra la materia storica precedente e quella seguente l'incendio gallico è, del resto, concretamente rilevata da Livio: «a partire dalla seconda nascita [*ab secunda origine*] la storia della Città in pace e in guerra sarà più chiara e più sicura, come se essa fosse più lietamente e più feracemente rinata dal suo proprio ceppo [*ab stirpibus*]».[57] Infine c'è una questione cronologica interessante tanto quanto la storiografia viene condizionata dalla cronologia; è interessante perché nel nostro caso probabilmente troviamo, al contrario, una cronologia storicamente condizionata. La discussione *de religionibus* nella quale viene fissato nel calendario il *dies Alliensis* ha luogo nel 366° anno dalla fondazione di Roma; ora non è improbabile che proprio in quell'occasione, nella quale si è cercato di ricostruire la storia della Città dopo che la sua documentazione era andata distrutta con l'incendio gallico, si fissasse anche la fondazione di Roma a 365 anni prima, scegliendo una cifra significativa, ossia un ciclo temporale di tanti anni quanti sono i giorni di un anno; come a dire: si è chiuso un ciclo, una specie di «grande anno», e adesso se ne comincia uno nuovo[58].

Ed eccoci a Camillo, colui che ha permesso alla Città di rinascere dal proprio ceppo; colui che ha cancellato la vergogna del *dies Alliensis*; colui che dà inizio al secondo ciclo della storia romana. Se si esamina la redazione liviana delle gesta di Camillo al modo con cui si esaminano i miti, la si direbbe il mito di fondazione della «concordia» con Camillo nelle vesti dell'eroe culturale che la istituisce[59]. Mi spiegherò fornendo i momenti essenziali di questo esame così come appaiono nel 5° libro di Livio, che comincia con la guerra contro Veio condotta dai Romani senza successo.

Senza Camillo, o prima di Camillo, non c'è *concordia*, e senza *concordia* le cose vanno male. In città regna la discordia tra patrizi e

plebei. I tribuni della plebe protestano contro il servizio militare indotti dalla cattiva conduzione della guerra contro Veio; contro i tribuni insorge Appio Claudio che espone il punto di vista dei patrizi; alla fine le ragioni di Appio Claudio hanno la meglio, ma non per l'efficacia dell'argomentazione, bensì per un impulso emotivo: arriva la notizia che i Veienti hanno distrutto tutte le opere d'assedio romane e la cosa al momento rende più concordi gli «ordini» patrizio e plebeo (*concordiam ordinum maiorem fecit*). Ma questa concordia strettamente legata alla contingenza viene espressa in chiave che diremmo comica: la plebe tenta di organizzarsi in «ordine pedestre» parodiando così l'«ordine equestre» patrizio, e fa ciò per gareggiare in generosità con i cavalieri che per il bene pubblico si erano impegnati a fornire a proprie spese la cavalcatura. Livio racconta ciò nel cap. 7° con la massima serietà, ma certo è che ad un romano questo *pedester ordo* doveva suonare ridicolo, come ridicolo sarebbe per noi chi usasse il titolo di «pedone» per imitare chi usa il titolo di «cavaliere». Due capitoli dopo, nel 9°, il tema della concordia viene svolto in chiave drammatica: il senato decide di dimettere dalla carica i cinque tribuni militari, perché, per la discordia di due di essi «che avevano animosità più l'uno contro l'altro che contro il nemico» (8, 4), l'esercito che assediava Veio aveva subito una sconfitta; i tribuni della plebe apprezzano l'operato del senato, ma non intervengono ad infierire, come vorrebbero, contro i due patrizi per dimostrare l'avvenuta concordia (*in concordia hominum*); però è una concordia negativa, cioè volta a nuocere a qualcuno anziché a giovare, e comunque diventa subito discordia appena i tribuni della plebe fanno sentire la loro voce, quando i tribuni militari rifiutano di lasciare la carica; allora i patrizi li rimettono brutalmente al loro posto («Smettetela di intervenire nelle nostre discussioni»). In chiave politica: viene eletto tribuno militare Licinio Calvo (il primo plebeo ad accedere alla magistratura) per via di un suo discorso *de concordia* (cap. 12); ma l'anno seguente, il rapporto che nel tribunato di Licinio Calvo era di 4 a 1 in favore dei patrizi diventa di 4 a 1 in favore dei plebei, e ciò risulterà disastroso sia per la condotta della guerra e sia perché sopravviene una pestilenza. L'espiazione di queste sciagure si ot-

tiene instaurando una specie di «concordia mitica» (cap. 13), con il che siamo passati alla chiave religiosa: gli dèi mangiano insieme agli uomini (celebrazione del primo *lectisternium* il rito che esprimeva la commensalità con gli dèi, presenti in immagine), non esistono più né invasori né ladri (sono lasciate aperte sia le porte della Città che quelle private), non esiste più la proprietà privata causa di discordia, si parla affabilmente anche ai nemici, si proibiscono liti e contese (chiusura dei tribunali), si spalancano le carceri. Si realizza, in sostanza, una concordia destorificata che, se serve per placare gli dèi, non serve per espugnare Veio.

Con Camillo entra in scena la concordia. Con la sua nomina a dittatore finisce ogni discordia e «ogni cosa cambiò come d'incanto» (*omnia repente mutaverat imperator mutatus*: 19, 3). Camillo conquista Veio; esule da Roma per colpa dei patrizi (è un nuovo tipo di discordia: è originato dal patriziato invece che dalla plebe, come lo era la discordia superata con l'affidamento della dittatura a Camillo) assiste all'invasione gallica che produce una divisione fisica o topografica del popolo romano (è una divisione che prende il posto dell'antica discordia), in quanto i patrizi sono arroccati sul Campidoglio e i plebei si sono rifugiati a Veio, la città conquistata da Camillo; ma finalmente i patrizi del Campidoglio e i plebei di Veio concordano nel richiamare Camillo in funzione di dittatore; Camillo torna, caccia i Galli e ricompone il popolo romano. Se anche Livio non conclude la storia di Camillo apportatore di concordia registrando l'erezione di un tempio a Concordia da parte del dittatore, poco male: per la tradizione è come se l'avesse eretto. In fondo per Livio la reale *concordia ordinum*, che è poi questa la concordia concreta di cui si tratta, viene realizzata nel 367 a.C., quando per la prima volta viene eletto console un plebeo; bene, in quell'occasione, che stava per sfociare in guerra civile per la resistenza patrizia all'elezione, Livio (6, 42, 11) registra che ogni discordia fu sedata grazie all'intervento di Camillo giunto alla sua quinta dittatura.

NOTE

[1] Gell. 10, 15, 15.

[2] In Paul. Fest. 82 L.

[3] CIL VIII, 5290 (Calama); X, 942. (Anzio; un falso, secondo certi studiosi); per Roma: Lanciani, Suppl. al CIL VI, «Bull. Comm. Archeol. R.» 8, 1980, p. 132, n. 376; inoltre in monete d'età imperiale.

[4] Cic., *de div.* 1, 45.

[5] *Dubia* è detta da Ovidio (*fast.* 6, 784) e dall'iscrizione CIL IV, 975. 6

[6] Varr., *de l. lat.* 6, 18.

[7] In Macr., *Saturn.* 3, 2, 13.

[8] Per esempio in Ennio: *Is habet coronam vitulans victoria*; è citato da Paul. Fest., 507 L., dove si spiega che *vitulans* equivale a *laetans gaudio*, e si aggiunge *ut partu*. Se ci fosse concesso emendare la lezione dei codici in *ut pastu* (*vituli*), diremmo che *vitulatio* era un sacrificio di vittoria celebrato immolando un vitello. L'emendamento in *pastu* è stato già proposto da un editore, l'umanista spagnolo Antonio Agustin (Venezia 1659), che però aggiungeva *vitulus* invece che *vituli*, intendendo «come un vitello al pascolo».

[9] Dion. Hal. 2, 56, 5; Plut., *Rom.* 29.

[10] Ma in contesti diversi, in cui si manifesta scetticismo su questa deificazione, veniva puntualmente recuperata; così in Cicerone (*de r. publ.* 1, 16, 25) dove si biasimano le superstizioni, e precisamente quelle che concernono le eclissi, si afferma che la scomparsa di Romolo è avvenuta alle none di luglio, durante una eclissi.

[11] Varr., *de l. lat.* 6, 18.

[12] Liv. 2, 40, 2.

[13] Plut., *Cam.* 33; *Rom.* 29; Macr., *Saturn.* 1, 11, 35 sgg.; etc.

[14] Così è definita la festa nel calendario di Polemio Silvio, dove una lunga nota spiega anche l'origine del nome.

[15] Macr., *Saturn.* 1, 11, 40.

[16] *De re rust.* 11, 2, 56.

[17] *Nat. hist.* 15, 19.

[18] Liv. 25, 12, 12 sgg.; Paul. Fest. 21 L.; Macr. *Saturn.* 1, 17, 29.

[19] Liv. 22, 57.

[20] Liv. 25, 1.

[21] Liv. 25, 12, 9 sg.; cfr. Macr., *Saturn.* 1, 17, 28.

[22] Liv. 25, 12, 13.

[23] Liv. 27, 23, 6 sg.

[24] Liv. 4, 25, 3.

[25] Macr., *Saturn.* 1, 17, 15.

[26] Macr., *Saturn.* 1, 17, 25.

[27] In Macr., *Saturn.* 3, 2, 11.

[28] Plin., *nat. hist.* 15, 9.

[29] Liv. 9, 46, 15; Val. Max. 2, 2, 9; *De vir. ill.* 32, 3 (dove l'itinerario è indicato diversamente: dal tempio di Honor al Campidoglio).

[30] Liv. 9, 46.

[31] Liv. 2, 20, 10 sg.

[32] Liv. 2, 20, 12.

[33] *Il.* 3, 237: *Kastor hippodamos*.

[34] Cfr. Ov., *fast.* 1, 705 sgg.

[35] Liv. 2, 42, 5.

[36] Varr., *de l. lat.* 6, 32; cfr. Paul. Fest. 6 L.; etc.

[37] Fest. 348 L.

[38] Cic., *ad Att.* 9, 5, 2 (= Gell. 4, 9, 6).

[39] Il calendario anziate recenziore annota: *dies Alliae et Fabiorum*. Cfr. Plut., *Cam.* 19, etc.

[40] Liv. 6, 1, 9 sgg. Cfr. Macr., *Sat.* 1, 16, 27. Dal testo liviano ho espunto il *non* dove, nell'ed. Weissenborn-Müller, si legge *Sulpicius non litasset*, in-

tanto perché non avrebbe avuto senso proibire di prendere gli auspici il giorno dopo le idi, se le cose fossero andate male a Sulpicio proprio per essersi comportato così; poi perché sia Macrobio (l.c.) e sia Gellio (5, 17, 2) dicono che i giorni successivi alle idi (alle calende e alle none) sono atri perché Sulpicio aveva compiuto il sacrificio auspicale il giorno dopo le idi.

[41] Liv, 5, 35, 5; 36.

[42] Paul. Fest. 106 L.

[43] Varr., *de l. lat.* 6, 19.

[44] Paul. Fest. 519 L.

[45] Tert., *de spect.* 6, 2.

[46] Serv., *ad Aen.* 8, 225.

[47] Gell. 13, 23, 2.

[48] Paul. Fest. 481 L.

[49] Carnay, *Dict. étimol. de la mythologie greco-romaine*, Louvain 1957, p. 180.

[50] Paul. Fest. 78 L.

[51] CIL 6, 36802. In CIL, 10200 si parla di Ninfe Forinae.

[52] Varr., *de l. lat.* 6, 19.

[53] Ov., *fast.* 1, 641; Plut., *Cam.* 42.

[54] Appian., *bell. civ.* 1, 26, 120; Plut., *C. Gr.* 17.

[55] Liv. 22, 33, 7.

[56] Liv. 5, 49, 7.

[57] Liv. 6, 1, 3.

[58] A chi volesse approfondire la cosa suggerisco la lettura di un libro fondamentale: J. Hubaux, *Rome et Vèies*, Parigi 1958.

[59] Io ho appunto condotto un esame del genere: *Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975, cap. III: «Il ciclo della concordia».

Capitolo ottavo

AGOSTO

8.1 Calende: Victoria e Spes

Il primo agosto si festeggiava la ricorrenza di due templi di Victoria sul Palatino e di un tempio di Spes nel Foro Olitorio. Il tempio più antico di Vittoria era stato dedicato nel 294 a.C. dal console L. Postumio Megello col ricavato da multe inflitte quando era edile curule[1]. L'altro tempio, intitolato a Victoria Virgo, è di un secolo dopo: l'ha votato e poi dedicato nel 193 a.C. M. Porcio Catone[2]. Il tempio a Spes è stato votato durante la prima guerra punica da A. Atilio Caiatino che fu console negli anni 258 e 254 a.C. e dittatore nel 249[3].

Con la dea Vittoria e con la dea Speranza ingrossiamo il numero delle divinità «astratte» o «concettuali»; anche per queste due vale il discorso che abbiamo fatto su Concordia (22 luglio), circa la quale ci siamo soffermati un po' più per dare l'idea di come sia sbagliato liquidare questo tipo di divinità con una etichetta; anzi diremmo che già farne un «tipo», astraendole dai rispettivi contesti,

è parzialmente sbagliato. Rispettando almeno il contesto calendariale, senza peraltro addurre i lineamenti dei rispettivi contesti storici come abbiamo potuto fare per Concordia, diciamo che dopo la «concordia» si fa spazio per la «speranza» e per la «vittoria». Quanto a Spes, incidentalmente siamo a conoscenza di un suo tempio probabilmente più antico, perché ne fa cenno Livio (2, 51, 2) parlando di una battaglia avvenuta nei suoi pressi (fuori le mura) contro gli Etruschi che, dopo la strage dei Fabii al Cremera, varcato il Tevere minacciavano d'invadere la città o quanto meno di assediarla. Di Vittoria ricorderò che, dopo la battaglia del Trasimeno (217 a. C.), il re di Siracusa, Gerone II, ne inviò a Roma una statua d'oro, si direbbe per incoraggiare i Romani a resistere contro Annibale, e comunque per dimostrare la sua fedeltà all'alleanza con Roma stipulata nel corso della prima guerra punica; la statua della dea fu posta nel tempio capitolino[4]. Può darsi che alluda al culto di questa immagine una nota del calendario della Via Ardeatina al giorno 17 luglio: *Victoriae in Capitolio*.

Il carattere «vittorioso» delle calende di agosto si prolunga con l'annessione della ricorrenza di due importanti momenti della storia di Augusto: la battaglia di Filippi con cui vendicò l'uccisione di Cesare e la presa d'Alessandria che pose fine alla guerra civile. In questo giorno infatti Augusto dedicò un tempio a Marte Vendicatore (Mars Ultor)[5] e questo stesso giorno fu dichiarato festivo dal senato per celebrare la caduta di Alessandria[6].

8.2 Crocifissione dei cani (3 agosto)

In questa giornata si uccidevano «cani in onore delle oche, perché i cani dormendo hanno tradito il Campidoglio, mentre le oche stando sveglie lo hanno salvato»[7]. I cani «venivano crocifissi, le oche venivano ornate di oro e di porpora e portate in processione»[8]. «Ogni anno i cani scontano la pena, affissi vivi per le zampe anteriori ad una forca di sambuco tra il tempio di Iuventas e quello di Summanus.[9]»

Anche questo strano rito, dunque, veniva spiegato con un episodio della invasione gallica. I Galli assediavano il Campidoglio dove

si era rifugiato il popolo romano; dopo essere stati respinti negli assalti diurni ne tentarono uno notturno; scalarono la rupe Tarpea e lo fecero «in tanto silenzio che non solo elusero le sentinelle, ma non svegliarono neppure i cani [...], però non elusero le oche, che i Romani, pur avendo tanta necessità di viveri, avevano risparmiato perché sacre a Giunone; da ciò derivò la loro salvezza: Marco Manlio, svegliato dal loro schiamazzo [...], diede l'allarme»[10]. È lecito pensare che la crocifissione dei cani sia un rito da spiegare indipendentemente dall'episodio leggendario dell'assedio gallico, ma come spiegare allora la contemporanea processione delle oche? Diciamo che anche questa va spiegata indipendentemente; però l'interdipendenza tra cani e oche rimane; dunque tanto vale riscontrarla anche nella leggenda delle oche che salvano il Campidoglio mentre i cani dormono. Voglio dire: la leggenda stessa, se di leggenda si tratta, trae origine da una struttura in cui cani e oche sono messi in un rapporto di negatività/positività. Si tratta di una struttura in cui dovrebbero rapportarsi tra loro anche Giunone, la dea delle oche, e Marco Manlio, il «custode» della rocca.

Circa il rapporto tra Giunone e Manlio, rimandiamo a quel che si è detto nel paragrafo dedicato alle calende di giugno: il tempio di Giunone Moneta fu eretto sulle macerie della casa di Manlio. Ogni lode a Giunone, dunque, come alle sue oche, e tutto il biasimo a Manlio che, come i cani crocifissi, fu condannato a morte. Ancora: si attribuivano a Giunone Moneta interventi divinatori, anche se sporadici, ossia non istituzionalizzati in un vero e proprio culto oracolare; a livello di «premonizione» si pone un confronto tra la dea e le sue oche: sia pure con riferimento al solito salvataggio dai Galli, si riconosceva all'oca la facoltà di «presentire» (*anser praesentit*) l'odore umano[11]. A questo stesso livello nel quale Moneta (*prae-*)*monet* e le oche *praesentiunt* troviamo anche i cani, in quanto strumenti di un rito augurale detto *augurium canarium*. «Così sta scritto nei memoriali dei pontefici: si fissino i giorni in cui si deve fare l'*augurium canarium* prima che i grani di frumento [*frumenta*] escano dalle guaine [*vaginae*] e prima che entrino nelle guaine.[12]» Si tratta di un *augurium* connesso con una fase della coltivazione del grano: questo è quanto possiamo dire, ma non sappiamo nep-

pure esattamente quale fase fosse; il relativo problema filologico è stato contenuto tutto nella contraddizione tra quell'«uscita» che precede l'«entrata», che si eliminerebbe mettendo «e non» (nec) al posto di «e» (et) come qualcuno ha fatto[13]. Come si vede tutto è molto vago; né, comunque, ho voluto farvi cenno per spiegare la crocifissione dei cani; ho voluto invece mettere in guardia contro tentativi di spiegazione che non tenessero conto della complessità del problema, che non può essere nemmeno correttamente impostato senza riferirsi alla pratica divinatoria romana.

8.3 Salus (5 agosto)

Alle none di agosto si celebrava un sacrificio pubblico al tempio di Salus sul colle Quirinale. Il settore del quarto degli Argei della regione collina era indicato come *collis Salutaris*[14]; così pure si chiamava *Salutaris* la porta che si apriva in quella località[15]: il tutto prendeva nome da Salus, la «Salvezza», idealmente congiunta alla «Vittoria» e alla «Speranza» delle calende di questo stesso mese.

Il tempio di Salus fu votato dal console C. Giunio Bubulco nel 311 a.C., durante la guerra sannitica; lo dedicò poi lui stesso in qualità di dittatore nel 302, in occasione del suo trionfo[16]. Nelle iscrizioni d'epoca imperiale la dea è indicata col nome di Salus Publica Populi Romani. In Macrobio[17] e in una iscrizione[18] Salus è detta *Semonia*: forse indica la sua appartenenza ai *semones* invocati dagli Arvali, forse indica una sua connessione con il dio Semo Sancus (Dius Fidius), forse allude semplicemente al fatto che il tempio di Salus era adiacente a quello di Semo Sancus. Bene, tutte e tre queste eventualità sono state puntualmente rilevate dagli studiosi senza cavarne niente di concreto, perché, come si sa, una congettura diventa producente soltanto quando non se ne hanno altre da contrapporre. Altro oggetto di discussione tra gli studiosi è stato l'*augurium salutis*; il problema era se il rito così denominato avesse come oggetto la dea Salus oppure la *salus* da richiedere genericamente agli dèi. Quanto a noi, non facciamo altro che rinviare a quanto detto sulla relazione che la religione romana poneva istituzionalmente tra realtà che diremmo concettuali e realtà divi-

ne. Motivo per cui, una volta accertata l'esistenza di una dea Salus, il problema altrui diventa un falso problema per noi: l'*augurium salutis* aveva per oggetto sia la *salus* che Salus.

«Il cosiddetto *augurium salutis* [*to oinisma to tes hygieias*] [...] è una pratica divinatoria [*manteias tis tropos*] con cui si vuol sapere se il dio permette di chiedere la salute per il popolo, come se fosse empio [*ouch hosion*] persino chiederla, prima di averne avuto il permesso. Il rito veniva compiuto ogni anno in un giorno in cui nessun esercito entrava in guerra né si disponeva in difesa contro qualcuno né si combatteva.»[19] L'interpretazione di tutto questo può risultare ostica per noi che nella divinazione vediamo una pratica intesa a svelare il futuro, e poteva risultare ostica ad un greco abituato alla consultazione oracolare su problemi di comportamento (rituale) in occasione di crisi. Non è affatto ostica, però, se la relativizziamo al sistema divinatorio romano, il sistema in cui operavano gli augures che, come dice Cicerone[20] avevano il compito di augurare la *salus* del popolo romano. Il responso previsto dal sistema augurale non era propriamente mantico, ossia non concerneva né una precognizione del futuro né un'istruzione sul comportamento (rituale) da adottare in occasione di crisi (questo tipo di ricerca era demandato ai «lettori» dei Libri Sibillini). L'istituto augurale aveva invece il compito di accertare l'assenso (o il dissenso) divino su qualcosa che si voleva o si doveva fare, intraprendere. Perciò nello specifico gli auguri formalmente non operavano per sapere se il popolo romano si sarebbe «salvato» (o se la dea Salus sarebbe stata favorevole al popolo romano), ma operavano per sapere se il dio (Giove) era disposto a che il popolo romano chiedesse *salus* (o che «vigesse» la dea Salus Publica Populi Romani). Questa consultazione formale diventava di fatto un rito impetratorio, bastava cioè di per sé ad assicurare *salus* o ad assicurare l'azione della dea Salus.

Quanto al fatto che il rito non si potesse eseguire in stato di guerra, dovremmo tener conto di più fattori concomitanti: Giove, il dio consultato dagli auguri, non ha a che fare con la guerra, ossia con il «divenire», con l'»evento», di cui la guerra appariva la forma più cospicua (si ricordi quel che si è detto al riguardo a proposito delle

calende e delle none di gennaio su Giano e su Giove Stator); le divinità «concettuali» più adatte allo stato di guerra erano Victoria e Spes (delle calende) e non Salus (delle none); la guerra se considerata nel suo aspetto di ordalia, o comunque risolutorio di una crisi, fa concorrenza agli strumenti divinatori: se questi strumenti hanno ancora un senso prima che la guerra sia intrapresa, una volta cominciato il combattimento essi non servono più, ma tutto è affidato alle armi o alla *virtus* dei combattenti; e con la dea Virtus accoppiata al dio Honos, che avevano il loro bravo tempio[21], recuperiamo altri degni sostituti di Salus in tempo di guerra.

8.4 Sol Indiges (9 agosto)

Soltanto tre tardi calendari accennano ad un culto di Sol Indiges sul Quirinale: l'alifano, l'amiternino e il vallense[22]. È probabilmente un culto d'età imperiale; tant'è che la giornata ebbe il contrassegno (NP) dei giorni festivi, al posto del precedente segno (F) che indicava i feriali, soltanto nel 45 a.C. come ricorrenza della battaglia di Farsalo[23], e dunque indipendentemente dal culto di Sole Indigete. In età repubblicana non c'è mai stato un culto solare, però abbiamo notizia di un altare dedicato a Sole e Luna che si trovava sul Quirinale, accanto al tempio di Quirino e la tradizione voleva votato da Tito Tazio[24]. Quel che invece c'è di arcaico (e produttivo in età repubblicana) è il titolo di *indiges* (*indigetis*).

In certe preghiere antichissime si invocavano, insieme ad altri dèi nominati uno per uno, anche due gruppi di divinità detti rispettivamente *indigetes* e *novensiles*. Così, ad esempio, nella famosa formula di devozione (*devotio*) con cui Decio Mure, durante la guerra latina del 340 a.C., votò se stesso alla morte per ristabilire le sorti della battaglia.[25] Ora si trattava di formule così arcaiche che all'epoca delle nostre fonti nessuno sapeva il significato di *indiges*, e dunque quali fossero le divinità indicate come *dei indigetes*. Naturalmente sono state formulate varie congetture etimologiche, che però non mette conto di riferire data la loro inconsistenza; né peraltro sono più consistenti quelle formulate dagli etimologisti moderni. Di certo c'è che a Lavinio veniva venerato un dio *Indiges*

conosciuto come *Pater Indiges* o *Iuppiter Indiges*. Sempre per Lavinio abbiamo notizia anche di un *locus Solis Indigetis*[26] ma tale lettura è apparsa dubbia ai filologi che hanno trasformato il testo dei codici in *lucus Iovis Indigetis*.

Tutte le fonti concordano sul fatto che il dio Indiges lavinate sia un uomo divinizzato dopo la sua morte (o più precisamente «scomparsa»). Per i più si trattava di Enea misteriosamente scomparso presso il fiume Numico durante un combattimento contro Mezenzio[27]; per alcuni si trattava di Anchise venerato in tale forma dal figlio Enea[28]; una versione, poi, identificava Iuppiter Indiges di Lavinio con Iuppiter Latiaris venerato sul monte Albano (od. Monte Cavo), asserendo che era il re Latino, scomparso durante la guerra contro Mezenzio e trasformato in un dio[29]. Questa identificazione dei due Giovi, per assurdo che possa sembrare, cela una loro originaria contrapposizione; voglio dire: è un costrutto inteso a superare il confronto che differenziava Iuppiter Indiges lavinate e Iuppiter Latiaris albano in rapporto all'oscillazione tra Lavinio e Alba Longa, quali centri politici e religiosi della latinità con cui Roma dovette o volle fare i conti. Il momento della identificazione equivale ad una equiparazione dei due Giovi latini (raffigurabili come mortali divinizzati) se messi in confronto al romano Giove Ottimo Massimo (un immortale). Il momento della contrapposizione, invece, è quello che rivela la diversità dei rapporti con Lavinio e Alba fissata dalla tradizione romana per giustificare l'egemonia di Roma sul Lazio: era una egemonia che veniva rappresentata come sottratta con la forza ad Alba Longa (ossia «conquistata») e come derivata per *ius sanguinis* da Lavinio (ossia «ereditata»). Di ciò si è parlato a proposito dei Vestalia del 9 giugno; ora vorrei relativizzare quel che si è detto allora al dio Indiges in questione: era un dio che i Romani potevano o volevano considerare «patrio»; donde la possibilità che per *dei indigetes* s'intendessero gli dèi «patrii». Si tratta di una possibilità più volte proposta e in genere accettata; ma c'è anche il modo di andare oltre su questa linea interpretativa. C'è chi è andato oltre congetturando che anche il dio Indiges fosse da includere tra i Penati Pubblici del popolo romano collocati a Lavinio. Io andrei oltre indicando una «paterni-

tà» specifica: quella del re che trasmette il regno al proprio figlio e che richiede un culto tombale del re-padre (morto) da parte del re-figlio; tale sarebbe il caso di Enea, sia che lo si riguardi come figlio che presta un culto al proprio padre Anchise, sia che lo si riguardi come padre cui viene prestato un culto dal figlio (assumendo così per valide entrambe le identificazioni del dio Indiges lavinate: con Anchise o con Enea). La condizione di *indiges* sarebbe dunque quella del re defunto, destinatario di un culto tombale, e gli dèi *indigetes* sarebbero i re defunti che Roma repubblicana non rinnega, ma nemmeno venera individualmente[30], tranne Romolo-Quirino, bensì ricorda, quando è necessario, come una specie di comunità divina.

Tanto per il rapporto padre-figlio quale espressione necessaria all'istituto regale, quanto, e soprattutto, per il caso di Romolo-Quirino, rinvio a quel che ho detto a proposito dei Quirinalia del 17 febbraio. Ora ritengo necessario rilevare il parallelismo tra Romolo che diventa Quirino e Enea che diventa il dio Indigete: si tratta infatti in entrambi i casi di due re divinizzati dopo una morte che è tradizionalmente riferita come una «scomparsa» e a volte anche con espressioni simili (*non comparuit*, *nusquam apparuit*). È un parallelismo che, credo, giustifica la scelta del colle di Quirino quando fu istituito il culto di Sol Indiges. Forse anche la collocazione di un altare a Sole e Luna proprio accanto al tempio di Quirino si giustifica nei termini del re-morto-divinizzato, ossia nei termini dell'istituto regale; lo diremmo tenendo presente la funzione calendariale (cosmicizzazione del tempo) che avevano in comune il re sacrale, il sole e la luna.

8.5 Ercole (12 agosto)

È la vigilia delle idi di agosto: una vigilia che, nel nome di Ercole, parrebbe costituire un unico complesso cultuale con le idi. Ercole con l'epiteto di *Invictus* era festeggiato in un tempio al Circo Massimo il 12 agosto[31]; con il titolo di *Victor* era festeggiato il giorno dopo in un tempio presso la Porta Trigemina[32]. Entrambi gli epiteti associano Ercole alla vittoria, «perché egli ha vinto animali d'ogni

genere», come si era espresso Varrone[33], evidentemente per distinguere il campo d'azione di Ercole da quello militare. Fatto sta che in questa giornata del dio «vincitore» si festeggiavano anche una Venere Vincitrice e le divinità che solitamente si accompagnano alla Vittoria militare (Honos, Virtus, Felicitas) nel teatro di Pompeo, detto *theatrum marmoreum*[34]. Quando nacque Roma l'eroe greco Herakles era già stato adottato come un dio dalle popolazioni italiche, certamente dagli Etruschi la cui variante del nome, *Hercle*, ha prodotto forse il latino *Hercules*. Comunque la tradizione romana era cosciente sia delle origini greche del dio sia dell'arcaicità dei suoi culti locali, ritenuti tanto più antichi della stessa fondazione di Roma. Si ricordi che Virgilio nell'8° libro dell'*Eneide* fa imbattere il suo Enea, sbarcato alle pendici del Palatino, con i leggendari Arcadi di Evandro che stavano appunto celebrando l'annuale sacrificio di Ercole all'Ara Massima. Livio, che riferisce la stessa tradizione, ci tiene a precisare che Romolo, una volta fondata Roma, volle adottare «quello solo tra tutti i culti stranieri»[35].

Noto è il mito di fondazione del culto di Ercole all'Ara Massima[36]. Ercole, tornando in Grecia con le mandrie sottratte a Gerione, si fermò sulle rive del Tevere, dove regnava Evandro «più col prestigio che con un vero e proprio potere» (Liv.). Il mitico brigante Caco, figlio di Vulcano, che infestava la zona, gli rubò i buoi; Ercole uccise Caco e li recuperò. Quindi l'eroe, per celebrare la sua vittoria, innalzò sul luogo un'ara a Iuppiter Inventor (ossia il Ritrovatore che gli aveva permesso di ritrovare i buoi) e gli sacrificò un toro. Mentre sacrificava intervenne Evandro con i suoi per giudicare sull'uccisione di Caco e per congratularsi con il vincitore; conosciuto questi come Ercole volle erigergli un'ara, l'Ara Massima dei tempi storici. Alcune fonti parlano soltanto di quest'ara e non fanno menzione di Iuppiter Inventor. Una versione, poi, attribuisce l'erezione dell'Ara Massima e la fondazione del culto allo stesso Ercole. Si occuparono del primo sacrificio i rappresentanti di due illustri famiglie dell'epoca (mitica), i Potizi e i Pinari, alle quali in seguito rimase affidata tale incombenza. Il sacrificio consisteva nell'uccisione di un giovenco le cui carni venivano mangiate dai presenti; i visceri, appena cotti, dovevano essere consumati immediatamente

dai sacrificatori, ma il Pinario non si trovò lì al momento giusto e quando arrivò i visceri erano stati già mangiati dal Potizio. Con ciò si giustificava il fatto che, pur figurando sia i Potizi che i Pinari come esecutori della cerimonia, il rito prevedeva che gli *exta* appena cotti venissero consumati dai soli Potizi. Anche un altro divieto rituale trovava la sua giustificazione in quella mitica e prototipica esecuzione: era stata invitata a parteciparvi Carmenta, la madre di Evandro, ma costei non si presentò e d'allora le donne furono per sempre escluse dal culto dell'Ara Massima.

L'Ara Massima costituiva un unico complesso con l'antico tempio rotondo di Ercole al Foro Boario, situato proprio all'ingresso del Circo Massimo. Questo tempio esisteva ancora nel 15° secolo, e ce ne restano disegni e memorie dell'epoca. Sappiamo che non vi dovevano entrare né mosche né cani[37]. Circa il sacrificio annuo all'Ara Massima ci manca una testimonianza precisa della sua data, anche se la massiccia presenza di Ercole alla vigilia delle idi di agosto parrebbe indicare questa giornata come quella della sua esecuzione (o al massimo il giorno dopo). La tradizione voleva che fino alla censura di Appio Claudio Cieco (312 a. C.) la cura di questo culto fosse affidata ai Potizi (che, come abbiamo detto, si cibavano degli *exta*) e ai Pinari (a cui gli *exta* erano vietati). Appio Claudio «diede ai Potizi cinquantamila assi perché insegnassero agli schiavi pubblici il loro rito sacrificale; i Potizi, la cui famiglia contava dodici membri, per aver fatto ciò morirono tutti nello spazio di 30 giorni»[38]. Gli schiavi pubblici erano agli ordini del pretore urbano e di fatto sappiamo che in epoca storica al pretore spettava la cura e la direzione del rito[39]. Circa le modalità dell'esecuzione c'informano per lo più le stesse fonti che raccontano il mito di fondazione, si veda soprattutto Virgilio e il relativo commento di Servio. Il rito si articolava in due fasi che avevano luogo una al mattino e l'altra la sera. Al mattino si sacrificava un giovenco che non fosse mai stato usato per lavoro: le sue carni venivano consumate dai presenti, e gli *exta* dai Potizi e poi, dopo la riforma di Appio Claudio, dagli schiavi pubblici che sostituirono i Potizi. La cerimonia si svolgeva con «rito greco», cioè si sacrificava a capo scoperto e incoronati di fronde di alloro. La sera s'imbandiva un

secondo banchetto, al quale si partecipava stando seduti e non, come nell'uso romano (riservato ai maschi), sdraiati sul triclinio.

Nel passo di Festo riportato sopra sulla funzione dei Potizi ceduta agli schiavi pubblici, è detto che i membri di quella famiglia fino al momento della cessione «non erano mai mancati al rito di offerta della decima [*non defuerunt decumantibus*]». In altre parole: il sacrificio annuo all'Ara Massima di Ercole si configurava come una offerta della decima. Era un'offerta che poteva anche essere detta *profanatio*; ovvero: tecnicamente «offrire la decima», almeno quando si trattava di Ercole, si diceva *decimam profanare*[40]. Né basta, ma si poteva anche dire *pollucere*, il quale verbo era riservato per l'offerta della decima di certe *merces* particolari (farro, *polenta*, vino, pane lievito, fichi secchi, carni suine, bovine e ovine, formaggio, spelta, sesamo, olio, pesci provvisti di squame, esclusi gli squali); ma se si trattava di Ercole era lecito *pollucere* «ogni cibo e bevanda» (*omnia esculenta poculenta*).[41]

Il fatto che «offrire a un dio» potesse essere detto *profanare* non poteva non suscitare perplessità laddove il «profano» era ciò che, come presso di noi, veniva contrapposto al «sacro». E c'è di peggio: con ogni probabilità in origine non si diceva *pollucere* (donde *polluctum Herculis*), bensì *polluere* (donde *pollutum*, attestato da Varrone) che significa «lordare», «inquinare». Abbiamo chiamato in causa Varrone e vediamo come risolve le sue perplessità al riguardo nel trattato *Sulla lingua latina* (6, 54). Varrone ci spiega che «profano» e «profanare» derivano da quel particolare tempio che era detto *fanum*, e concernono le offerte devolute ad un *fanum*; quindi «profanato è ciò che si offre in sacrificio ad Ercole, ossia la decima». E lo si può dire anche *pollutum* perché questa parola deriva dal verbo *porricere*, offrire. Ora c'è chi nel testo tramandatoci vuol leggere *polluctum* invece che *pollutum* comunque nessuna di queste due parole deriva da *porricere* come vorrebbe Varrone. Io sceglierei la lezione *pollutum* intanto perché resta nella logica del *profanatum*, a cui *pollutum* equivale nei senso di «contaminato», e poi perché rende conto del fatto che Varrone si sia rifiutato di farlo derivare da *polluere*, in quanto verbo poco adatto ad indicare un'azione sacrificale, ed abbia fatto ricorso a *porricere*; voglio dire: di fron-

te a *polluctum* avrebbe potuto, senza perplessità, risalire. al verbo *pollucere* invece di far ricorso a *porricere*. In conclusione: «Non appena le primizie dei prodotti [*libamenta ex mercibus*] sono deposte sull'Ara di Ercole, esse diventano un *pollutum*, come per dire *profanatum*, cioè diventato proprietà del *fanum*.»

Nessun dubbio, dunque, che il sacrificio all'Ara Massima avesse il valore di una offerta primiziale, intendendo con questo rito ogni tipo di offerta, tra cui quella delle decime, fatta allo scopo di appropriarsi di qualcosa che si ritiene appartenga agli dèi; il senso è: si dà agli dèi una parte di ciò che viene sottratto loro, in modo che il resto sia reso fruibile senza il rischio di incorrere nella collera divina. Quando caliamo nella realtà romana questa teoria circa i rapporti tra umano e divino, ci troviamo di fronte ad un sistema politico-sociale che ci si è delineato per la prima volta allorché abbiamo parlato dei *fana* a proposito della festa di Fauno del 13 febbraio: i templi (*fana*) definiscono ciascuno una propria unità demografica e territoriale; tutto ciò che si produce nel territorio di un *fanum* spetta teoricamente al *fanum* stesso; per farlo diventare «proprio» (*proprius* da *pro priuo* = «per il singolo» soggetto) il produttore deve devolvere al *fanum* la decima parte (*decuma, decima*) del prodotto; quel che è dato al *fanum* diventa «profano» (*profanus* da *pro fano*); il prodotto per cui si è compiuta la cessione della decima al *fanum*, diventa «profanato», in quanto *profanare* è appunto il verbo che indica l'azione di offerta della decima; ciò che è stato «profanato» è adesso fruibile da parte dell'uomo. Ora, però, tale sistema è appena intuibile dalle tracce che ha lasciato (sia linguistiche che cultuali), perché è totalmente scomparso dalla Roma storica, dove alla dialettica *profanus/proprius* si è sostituita la dialettica *sacer/profanus* per quel che concerne il piano religioso e la dialettica *publicus/privatus* per quel che concerne il piano sociale.

La Roma storica ha distinto due diversi piani, il religioso e il sociale, laddove la Roma preistorica metteva tutto sullo stesso piano. L'organizzazione «civica» ha trasformato i *priui* in *cives*, li ha liberati dalla sudditanza al *fanum*, li ha fatti diventare padroni di sé, della terra che abitano e coltivano, dei beni che producono; ha introdotto il concetto di «proprietà», per cui *proprius* è ciò che cia-

scuno possiede per averlo ereditato, o acquistato, o avuto in dono, o prodotto, ma non per averlo «profanato», ossia riscattato mediante l'offerta della decima al *fanum*. Nella Roma storica tutto è già «profanato», donde *profanus* viene usato per indicare quel che appartiene all'uomo e non agli dèi. Tant'è che per mettersi in rapporto con gli dèi mediante l'azione sacrificale, adesso è necessario procedere nel modo completamente opposto a quello previsto dal sistema orientato dai *fana*: se prima si doveva rendere disponibile all'uomo un'appartenenza divina, adesso si deve rendere disponibile agli dèi un'appartenenza umana.[42] Questo si otteneva facendo diventare «sacro» ciò che si offriva agli dèi: donde la nuova dialettica *sacer/profanus*, che è poi quella che noi abbiamo ereditato da Roma. Si dirà che togliendo i *fana* si toglieva anche la loro funzione connettiva sul piano sociale; bene, tale funzione nel nuovo assetto è svolta dalla coscienza di una realtà «pubblica» (la *res publica*) che orienta, subordina e protegge i singoli «privati» (*privatus* è il termine che sostituisce *privus*); donde la dialettica *publicus/privatus*, che ugualmente abbiamo ereditato da Roma e che è tuttora operante nella nostra concezione di uno stato di diritto.

Abbiamo detto: nella Roma storica tutto è già «profanato». In realtà dovremmo dire: tutto veniva «profanato» ogni anno mediante un rito pubblico, appunto quello di Ercole all'Ara Massima. Con il che forniremmo una dimensione storica ad un costrutto che può sembrare eccessivamente teorico. A livello teorico l'eliminazione della struttura per *fana* comporterebbe anche l'eliminazione dell'idea che la devoluzione della decima agli dèi permettesse di consumare senza rischio i prodotti della coltivazione e della pastorizia; ma a livello storico l'eliminazione (non la persecuzione!) di una idea è difficilmente immaginabile. Però se invece di prospettare una eliminazione per legge di quell'idea, prospettassimo un rito pubblico che ne rendesse superflua la realizzazione privata, tutto diverrebbe più credibile. Dunque diciamo: la *res publica* provvedeva mediante il pretore urbano alla solenne «profanazione» di ogni prodotto dell'annata; dopo di che diventava inutile che il singolo cittadino provvedesse ad una «profanazione» privata; poteva anche farlo, se voleva, ma sapeva, ad ogni modo, che lo stato l'ave-

va fatto per lui. La «profanazione» pubblica trovava la sua collocazione calendariale nel mese in cui s'immagazzinava (ossia si rendeva proprio) il grano, il prodotto più importante e più significativo. L'Ara Massima, cioè l'altare pubblico superante ogni altare privato, forniva la collocazione spaziale al rito solenne. Il tempio di Ercole fungeva da *fanum* ideale, valido per tutti i Romani, dovunque fossero stanziati, dovunque operassero. Ercole sostituiva da solo tutti gli esautorati dèi dei *fana*. Perché proprio Ercole?

Sarebbe errato cercare la risposta in una realtà oggettiva del «personaggio» Ercole, magari riferendoci alla funzione mitica dell'Herakles greco. L'Ercole romano dell'Ara Massima non ha altra realtà che quella conferitagli dal mito di fondazione di questo suo culto annuale. È un ladro di bestiame, perché ha rubato i buoi a Gerione; lo è come lo sarebbero coloro che si appropriassero dei beni di un *fanum*. Questo modo di possedere qualcosa è precario[43]; tant'è che Caco gli sottrae una parte della mandria; altrettanto precario è il possesso dei beni di un *fanum*, tant'è che il *fanum* sottrae al possessore una parte di essi (la decima). Ma Ercole uccide Caco e recupera i buoi; parallelamente i Romani eliminano i *fana* e recuperano le decime. Ercole riesce a far ciò con l'aiuto di Giove e quindi, tornato in possesso (questa volta legale perché consentito da Giove) di tutta la mandria, sacrifica un giovenco al dio; i Romani riescono ad eliminare i *fana* (propriamente: i diritti del *fanum*) con l'aiuto dello stato che legittima la loro proprietà sacrificando ogni anno un giovenco all'Ara Massima di Ercole.

Il culto annuale dell'Ara Massima, in sostanza, rendeva possibile lo svincolo dai *fana* così come i Quirinalia del 17 febbraio rendevano possibile lo svincolo dalle *curiae* (si veda quel che si è detto in quell'occasione). C'è senza dubbio un rapporto tra l'ordinamento per *fana* e l'ordinamento per *curiae*; e ugualmente c'è un rapporto tra il culto dell'Ara Massima e quello dei Quirinalia: lo stabilisce il farro che veniva immagazzinato nel mese della festa all'Ara Massima e immesso a consumo nel mese dei Quirinalia.

8.6 Diana (13 agosto)

Siamo alle idi di agosto. Come tutte le idi anche queste erano sacre a Giove; ma lo rilevano soltanto due calendari (l'alifano e l'amiternino).

Tutti i calendari invece annotano la festa di Diana: è indubbiamente la dea protagonista della giornata, anche se insieme a lei tutti i calendari nominano il dio Vortumnus (che aveva il suo tempio, come Diana, sull'Aventino), nonché uno, il precesareo, Fortuna Equestre e le Camene, tre (precesareo, alifano, amiternino) Castore e Polluce, e due (precesareo e alifano) Ercole Victor (o Invictus).

Dunque Ercole invade anche il giorno di Diana, come del resto Diana ha a sua volta invaso il giorno di Giove. Vedremo poi che senso avesse il rapporto di Diana con Giove; per quanto riguarda Ercole, va ricordato che nel primo lettisternio celebrato in Roma (per suggerimento dei Libri Sibillini: ne abbiamo parlato a proposito di Concordia del 22 luglio) l'immagine di Ercole era accoppiata a quella di Diana.[44] Le Camene avevano un tempio fuori porta Capena, sotto il Celio; parrebbero essere ninfe acquatiche, almeno stando alla tradizione che ne faceva le compagne della ninfa Egeria, la sposa segreta di Numa[45]; furono poi identificate con le Muse greche. Queste Camene, se considerate ninfe, trovano la loro giusta collocazione nel giorno di Diana, cui le ninfe erano tradizionalmente associate; se considerate Muse, per strano che possa sembrare, la religione romana le poneva in relazione con Ercole; tanto che esisteva al Circo Flaminio un tempio intitolato ad Ercole e alle Muse, eretto nel primo ventennio del 2° sec. a.C. D'altronde unire le Muse ad Ercole non è poi molto più strano che accoppiare in un lettisternio Ercole e Diana. Non dimentichiamo che si tratta di un sistema di relazioni romano, motivo per cui le sue stranezze sono tali soltanto se relativizzate al sistema greco dal quale ci facciamo inavvertitamente orientare per via della grecità delle Muse e di Ercole, e dell'identificazione di Diana con la greca Artemide.

Al sistema di relazioni romano si arriva mettendo insieme diverse espressioni della realtà in fieri, della mobilità in contrapposizione

alla staticità, dell'evento in contrapposizione alla forma, della potenzialità vaticinabile in contrapposizione all'attualità «inaugurata», dei *carmina* in contrapposizione agli *acta*... Bene, su questo piano abbiamo visto agire Fauno, il dio che era detto anche Silvano: un'iscrizione[46] afferma che Ercole era il nipote di Silvano. Abbiamo rilevato la connessione in cui Fauno veniva messo con i *fana*: l'Ercole dell'Ara Massima è addirittura il simbolo del dio del *fanum*. Abbiamo rilevato anche un'altra connessione, quella che Fauno aveva con i Fabii: la *gens* Fabia si vantava di discendere da Ercole[47]. Non ci sorprenderà, infine, che Ercole sia associato alle Camene-Muse ispiratrici di *carmina* (profezie, poesie), quando abbiamo avuto modo di constatare l'associazione di Fauno con i *vates* (profeti, poeti). Tutto ciò non per dire che Fauno ed Ercole fossero la stessa cosa, ma per dire: Fauno svolgeva all'inizio dell'anno (precisamente nel secondo mese dell'anno) una funzione analoga a quella che adesso, in agosto (nel secondo mese del secondo semestre), è chiamato a svolgere Ercole. Questo parallelismo viene espresso dal calendario anche con riferimento al ciclo lunare oltre che a quello solare: sia Fauno che Ercole sono collocati in coincidenza con le idi.

Mantenendo Fauno come filo conduttore, il discorso che giustifica la presenza di Ercole nel giorno di Diana potrebbe prolungarsi fino a giustificare anche la presenza di Vortumnus o Vertumnus, come pure poteva essere chiamato. Vortumnus era etrusco, dunque straniero come Ercole; anche Vortumnus, come Ercole, può essere messo in rapporto analogico con Fauno. Properzio fa dire a Vortumnus: «La mia natura si adatta ad ogni forma: mi starà bene qualsiasi forma in cui mi si voglia cambiare.[48]» Al proteiforme Vertumnus corrisponde il proteiforme Fauno, così come ce ne parla Plutarco[49]: «Si trasforma assumendo molti aspetti e cambia la propria natura.» È forse indicativo che tra le figure che Vortumnus si vanta di poter rappresentare, nella elegia di Properzio si annoveri anche quella di chi ha in mano una falce (v. 25) come l'hanno Silvano e Saturno. Se poi dalle trasformazioni che sono l'indizio dell'evento passiamo alla guerra che a suo tempo abbiamo definito «il simbolo stesso dell'evento», non ci sorprenderà di trovare in

queste idi di agosto Castore e Polluce, i divini gemelli che con il loro intervento possono *cambiare* le sorti di una battaglia. L'immagine di una battaglia affidata alla sorte giustificherebbe anche la dedica di un tempio a Fortuna Equestre, cioè la Fortuna di coloro che combattevano in cavalleria, al modo dei cavalieri Castore e Polluce. Il tempio di Fortuna Equestre (eretto nel 173 a.C.)[50] trovò posto nel Circo Flaminio dove, probabilmente già da prima, si trovava il tempio di Castore e Polluce festeggiato alle idi di agosto.

A queste divinità raggruppate nel giorno di Diana si dovrebbe aggiungere anche Flora, ricordata dal solo calendario di Alife. Non si trattava della festa natale del suo tempio (situato presso il Circo Massimo), la quale veniva celebrata il 28 aprile[51], ma si celebrava o la ricorrenza del restauro di questo tempio voluta da Tiberio[52] o un culto sorto per influsso di quello di Diana quando si è rilevata o costruita una affinità tra le due dee. Su quali basi sia stata prodotta l'affinità non ci pronunciamo; giudichi il lettore confrontando quanto si dirà su Diana con quello che si è detto di Flora a proposito dei Ludi Florales di aprile.

Certo è che tutte queste divinità confluite alle idi di agosto in qualche modo le connotavano, ne erano connotate, e si connotavano una con l'altra. Al loro collegamento temporale faremmo corrispondere un collegamento spaziale: queste divinità caratterizzavano una striscia extra-pomeriale di Roma che partiva da porta Capena alle falde meridionali del Celio (le Camene), toccava l'Aventino (Diana, Vortumnus), costeggiava il lato sud-ovest del Circo Massimo (Flora), arrivava al Tevere all'altezza di porta Trigemina (Ercole), poi proseguiva a nord, oltre l'ansa del Tevere, usciva dalla cinta muraria per la porta Carmentale (anche Carmenta era una Camena: si veda quel che si e detto per l'11 gennaio) e finiva al Circo Flaminio (Ercole, Castore e Polluce, Fortuna Equestre). Va notato che il Circo Flaminio ha in un certo senso duplicato la funzione sacrale (e dunque la connotazione territoriale) del Circo Massimo. Ma finalmente, dopo le divinità del giorno di Diana, veniamo alla stessa Diana.

L'instaurazione del culto pubblico di Diana fu un atto politico. Corrispose al progetto di trasformare Roma da città egemone a

città capitale del Lazio. Naturalmente è un progetto in senso figurato: siamo noi che, a posteriori, vedendo cioè come sono andate a finire le cose, ci configuriamo l'esito come la realizzazione di un progetto. In realtà si tratta della confluenza di varie soluzioni di problemi contingenti che hanno portato alla trasformazione di Roma prima al suo interno, col passaggio da un ordinamento curiato a quello centuriato e a quello tributo, nonché con la concessione della piena cittadinanza alla plebe, poi nei suoi rapporti con gli altri popoli, col graduale passaggio dalla conquista territoriale all'estensione della cittadinanza romana. L'instaurazione del culto pubblico di Diana fu appunto una di queste soluzioni; e significativo è il fatto che venisse attribuita a Servio Tullio, al quale si attribuiva anche l'istituzione del comizi centuriati, la riforma che aprì la strada alla sostituzione del «gentilizio» con il «civico», cioè alla sostanziale trasformazione interna di Roma. Fu un atto politico, dicevamo, e lo fu perché Diana aveva una funzione politica nell'ambito delle città latine per le quali la rilevanza della dea era pari a quella del Giove Laziare.

Non ha importanza fissare la cronologia di una situazione comunque accertata; senza dubbio per la cronologia non ci aiuta il mitico Servio Tullio. Quel che di sicuro sappiamo è che in un certo momento della storia del Lazio, e parrebbe in funzione antiromana (o forse antietrusca: non dimentichiamo che Servio Tullio s'inseriva tra i due re «etruschi»), si formò la cosiddetta Lega Latina, una confederazione di città che si rinnovava ogni anno in due centri culturali comuni: Giove Laziare sul monte Albano (od. Monte Cavo) e Diana in un bosco (lat. *nemus*, donde l'odierna Nemi) alle pendici del monte stesso, nel territorio dell'antica Ariccia (donde la dea era detta Aricina). Ora, l'annalistica romana registrava il progetto di fare di Roma la capitale della Lega, attribuendolo, insieme alla sua realizzazione, a Servio Tullio, il quale avrebbe convinto i Latini «ad innalzare insieme ai Romani un tempio a Diana in Roma. Questo significava porre Roma a capo della Lega, supremazia per la quale tante guerre erano state combattute»[53].

Fu così innalzato a Diana il tempio aventiniano che nel passo liviano citato è detto *fanum*: era un *fanum* che stava all'intero Lazio

come i singoli *fana* stavano alle sezioni del territorio laziale che essi definivano. Si esprimeva anche così l'idea di una unificazione dei popoli latini sotto il segno di Roma. Altra espressione della stessa idea, comportante l'attribuzione a Diana della capacità di conferire la supremazia, può essere rinvenuta in un racconto, quasi un mito, che Livio non manca di riferire: una vacca prodigiosa nasce nella Sabina e, dato che un vaticinio assicurava la supremazia al popolo che l'avesse sacrificata nel nuovo tempio di Diana, il proprietario della vacca la portò a Roma per sacrificarla a vantaggio dei Sabini; ma il sacerdote romano che prestava servizio al tempio la sacrificò lui stesso a beneficio di Roma; le corna della vacca «appese da tanti anni nel vestibolo del tempio di Diana restarono a ricordo di quel prodigio». Queste corna rappresentavano probabilmente la falce lunare (luna crescente e luna calante): un simbolo adatto a Diana, stando alla sua connessione con la luna a cui abbiamo accennato per le calende di gennaio, a proposito della relazione rilevabile tra lei e Giano. Ma anche il dato simbologico, tanto quanto il dato cronologico, niente aggiunge e niente toglie al reale fatto storico: la funzione politica che l'annalistica romana attribuiva all'istituzione del culto di Diana sull'Aventino.

La funzione politica di cui stiamo parlando non va costretta nei termini di una egemonia romana che si consolida trasferendo a Roma il culto federale di Diana Aricina. C'è qualcosa che va oltre: la trasformazione di Diana da dea «comune» ad un certo gruppo di città latine in dea «pubblica» della città di Roma. Insomma non dobbiamo credere che, con Diana, Roma togliesse ad Ariccia l'egemonia sul Lazio, anche perché questa egemonia aricina non c'è mai stata, ma Ariccia era soltanto la città nel cui territorio extraurbano sorgeva il santuario scelto dalle città latine confederate per un culto in comune. Diana e non Ariccia garantiva l'unità federativa. A Roma, invece, Diana divenne una dea di stato, ossia assunta a rappresentare lo stato romano allo stesso titolo delle altre divinità «pubbliche», le quali erano comuni al solo popolo romano e garantivano soltanto la sua propria unità. Dal che derivava che per riconoscersi come una sola nazione sotto il segno e la garanzia di Diana, da allora in poi la gente latina doveva farsi «romana».[54]

Naturalmente la divinità di Diana non si esauriva nella sua funzione politica, né prima quando esisteva una Lega Latina né dopo quando ci fu una Roma che sostituì la Lega. Anzi, le stesse funzioni politiche, quella originaria e quella derivata, vanno considerate come l'utilizzazione per fini contingenti della natura divina di Diana, trascendente le circostanze storiche da noi rilevate. Questa trascendenza per gli antichi, una volta identificata Diana con la greca Artemide, si riduceva all'esemplarità del culto di Artemide che ad Efeso avevano in comune le città della Lega Ionica: «sin d'allora era famoso il tempio di Diana Efesia, eretto in comune dalle città asiatiche»[55]. Noi, prescindendo dalle identificazioni (pur senza escluderle e senza escludere l'eventuale esemplarità della Artemide Efesia), preferiremmo trovarla nello stesso culto di Diana Aricina. Questo culto aveva luogo in un bosco come si conviene a Diana quale dea boschereccia il cui campo d'azione è fuori dell'abitato, fuori-città. Le città della Lega, proprio per cautelarsi contro la preminenza di una di loro e, comunque, per ovviare, alle possibili rivalità che avrebbero compromesso il vincolo federativo, scelsero come punto d'incontro annuale una specie di «terra di nessuno», e precisamente quel «fuori-città» che offriva il bosco sacro di Diana Aricina. Così questa dea annullava, in favore degli interessi comuni, il peso politico e gli interessi delle singole città-stato. Quando poi i Romani si trovarono di fronte al problema di far diventare romana e urbana una dea che proprio per il suo carattere extra-cittadino era sembrata una garanzia d'imparzialità alle città latine confederate, lo risolsero collocandola sull'Aventino, il colle che era romano ma stava fuori del *pomerium*, la cinta sacrale che delimitava il territorio originariamente «urbano». Si riveda al riguardo quel che si è detto dell'Aventino a proposito del culto di Cerere Libero e Libera (i Ludi Ceriales trattati in appendice alle feste di aprile).

La posizione ambigua di Diana in Roma è rilevabile oltre che dalla sua sede, l'Aventino, anche dalla stretta relazione in cui veniva messa col mondo degli schiavi, tanto che le idi di agosto sono ricordate come «festa degli schiavi» (*servorum dies*). Gli schiavi vivevano in Roma e non erano cittadini romani: così Diana che doveva

essere romana e non-romana al tempo stesso; così l'Aventino, centro culturale plebeo, che era romano e non romano; così la plebe che, prima dell'acquisizione dei pieni diritti, era romana e non romana; così i Latini quando ottennero la cittadinanza romana e divennero romani di diritto ma non romani per nascita e residenza.

La relazione di Diana con gli schiavi poteva apparire agli eruditi romani come la naturale conseguenza della fondazione del tempio sull'Aventino da parte di Servio Tullio, il re che era nato da una schiava e denunciava nel suo stesso nome l'origine servile; magari poi gli eruditi aggiungevano a questa motivazione fondamentale anche qualche spunto secondario, allo scopo di connotare la natura di Diana oltre a quella del fondatore del suo tempio. Per esempio così: «Le idi di agosto sono classificate comunemente come festa degli schiavi, perché in quel giorno Servio Tullio, nato schiavo, ha dedicato a Diana il tempio dell'Aventino, e questa dea ha in tutela il cervo dalla cui celerità son chiamati cervi gli schiavi fuggiaschi.[56]» Ma si faccia attenzione: dietro questi ingenui costrutti si cela una realtà che non va trascurata. Servio Tullio, come schiavo divenuto re, potrebbe essere considerato l'equivalente mitico del sacerdote addetto al culto di Diana Aricina, il quale era appunto un ex-schiavo che adempiva alle sue funzioni sacrali con il titolo di re.

Diana Aricina aveva sede, come si è detto, in un bosco sacro: presso a poco dove oggi si trova Nemi, il paese che trae nome proprio da quel bosco, o *nemus* in latino. Il sacerdote della dea era chiamato «re del bosco», *rex nemorensis*. La sua carica era a vita, come quella di un re, ma non era destinato a morire di vecchiaia; veniva invece ucciso in duello da colui che avrebbe preso il suo posto. La sfida seguiva un preciso rituale; lo sfidante doveva essere uno schiavo fuggiasco, il quale o moriva nel tentativo o uccideva il *rex* in carica e da schiavo diventava re[57]. Questo finto re, questo re precario senza antenati né eredi (uno schiavo non aveva né l'una né l'altra cosa) e dunque astratto dall'istituto regale che si fonda proprio sulla trasmissione del potere di padre in figlio, questo re straniero al suo «regno», era in sostanza l'unica autorità della sede in cui si riunivano le delegazioni delle città latine. Era un'autorità

fittizia, senza sbocchi politici, tutta contenuta sul piano sacrale; tuttavia ad essa si sottoponevano temporaneamente le città confederate, quasi di fronte ad un «re dei re», quando le delegazioni si riunivano alle idi di agosto per celebrare un rito comune in onore di Diana. Era una sottomissione rituale e temporanea che però garantiva e rinnovava ogni anno il patto comunitario che uguagliava le città latine; la ritualità e la temporaneità, d'altra parte, garantivano anche che il «re» di quel luogo (del resto un finto re e neppure di una città ma di un bosco) non si arrogasse il diritto di un capo federale.

In fondo, a parte il modo con cui si diventava *rex nemorensis*, questo finto re fa il paio con il finto re dei Romani, il *rex sacrorum*. Diremmo che il *rex nemorensis* sta a Diana come il *rex sacrorum* sta a Giano. La relazione tra Diana e Giano rilevata a suo luogo si fondava sulla funzione di divinità che cosmicizzano il tempo; questa funzione aggiunta a quella di «iniziatore» giustificava la presenza di Giano nel primo mese dell'anno; probabilmente anche Diana posta nel periodo iniziale (ma nel secondo mese) del secondo semestre aveva la funzione di «iniziare» il ciclo dell'annualità che, come si è detto, veniva distinto dal ciclo aperto da Giano e chiuso da Vesta. Ma, ad ogni modo, il *rex nemorensis* più che nel *rex sacrorum* trova un riscontro nella mitica regalità di Roma e di Alba Longa. Per Roma ripeteremo: la vicenda di Servio Tullio che da schiavo diventa re riproduce la vicenda di ogni *rex nemorensis*. Per Alba Longa diremo: una tradizione voleva che tutti i re d'Alba si chiamassero Silvio[58]; dunque ogni re d'Alba era un *rex silvius*, un «re della selva», tale e quale ogni *rex nemorensis* che era «re del bosco». Da queste notazioni si ricava l'impressione che, se la regalità connessa con Giano poteva, anzi doveva, essere continuata da un pubblico sacerdote romano, la regalità connessa con Diana andava respinta o fuori città, in un bosco, o fuori dell'attualità, nella inattualità mitica.

Dopo che Roma ebbe sottratto ogni funzione politica al santuario di Diana Aricina, e comunque dopo lo scioglimento della Lega Latina, la dea di Ariccia acquistò o riacquistò una piena fruibilità da parte dei privati; in sostanza il suo culto nemorense aveva per la gente latina una validità assoluta, autonoma dalle vicende poli-

tiche, strettamente legata a quel luogo, quel bosco, quel santuario. Lì le donne latine, ed anche le romane nonostante che potessero venerarla sull'Aventino senza lasciare Roma, si recavano in pellegrinaggio ad adorare Diana, ad offrirle doni votivi, ornate di ghirlande e portando fiaccole; soprattutto chiedevano alla dea di accordare loro un facile parto; gli ex voto in gran numero adornavano le colonne del santuario e gli alberi che fiancheggiavano le strade d'accesso.[59]

8.7 Portunalia (17 agosto)

È la prima festa del ciclo festivo arcaico. Il dio Portuno, titolare di questa giornata, aveva il suo tempio nel porto del Tevere[60], presso il ponte Emilio, come specificano i calendari vallense, amitemino e alifano. Sulle rive del Tevere, dunque, dovevano svolgersi le principali cerimonie della giornata, e forse da ciò deriva il nome di *Tiberinalia* che il calendario di Filocalo attribuisce alla festa, oltre a quello ufficiale di Portunalia.

«Il chiudere e la chiave [...] pensavano che fosse in tutela di Portuno che veniva rappresentato con una chiave in mano e ritenuto il dio delle porte.[61]» Una glossa mutila, dopo aver citato Varrone, per cui «Portuno presiede ai porti e alle porte», dice che «presso gli antichi c'era l'uso di gettare nel fuoco le chiavi» nel giorno dei Portunalla[62]. Questo è tutto quel che sappiamo su Portuno e la sua festa. Poco aggiunge l'identificazione del dio romano con il greco Palemone[63] di cui si è detto a proposito di Mater Matuta (11 giugno) identificata a sua volta con la greca Leukothea. Ugualmente poco aggiunge la notizia che il sacerdote di Portuno, il *flamen Portunalis*, aveva tra le sue incombenze quella di ungere le «armi di Quirino» con un «mestolo impeciato» (*rudiculum picatum*) detto *persillum*[64].

In quanto «dio delle porte» Portuno invadeva il campo d'azione di Giano; questa relazione formulabile in astratto senza troppe difficoltà, ha un riscontro concreto nel culto di Giano che i calendari vallense e alifano attestano per i Portunalia come ricorrenza del suo tempio presso il Teatro di Marcello. Si tratta del tempio nel

Foro Olitorio che la tradizione voleva dedicato da Gaio Duilio in memoria della sua vittoria navale contro i Cartaginesi[65]. Questo Giano correlato alla marineria parrebbe, a sua volta, invadere il campo d'azione di Portuno, in quanto «dio dei porti». C'è veramente qualcosa in comune tra Giano e Portuno – tra l'altro anche il simbolo della chiave[66] – ma, se ci atteniamo alla qualificazione di Portuno che ha nella sua tutela il «chiudere» e non anche l'»aprire», rileviamo una differenza, forse significativa, rispetto a Giano che disponeva tanto delle «aperture» quanto delle «chiusure», ma soprattutto era il dio che «apriva», il dio iniziatore, laddove le «chiusure», come abbiamo visto parlando dei Vestalia di giugno, erano connesse con Vesta. Ora appunto in giugno Vesta chiudeva il periodo aperto da Giano; ma in questo stesso mese il crepuscolo serotino (segnante la fine di una fase) si confondeva col crepuscolo mattutino (segnante l'inizio di un'altra fase). Abbiamo constatato ciò nel caratterizzare Mater Matuta quale dea di un momento «aurorale»; adesso, se mettiamo Portuno nella relazione con Matuta in cui lo mettevano gli antichi per mezzo delle identificazioni dell'uno con Palaimon e dell'altra con Leukothea, diremmo che il dio «chiudeva» la fase aperta da Matuta: probabilmente la fase che congiungeva il primo semestre con il secondo, la fase che andava dalla mietitura del grano al suo immagazzinamento.

L'unzione delle «armi di Quirino» da parte del flamine Portunale comporta un'altra relazione di Portuno: questa volta con Quirino. Dobbiamo limitarci a constatarla senza poterla spiegare[67], a meno di tradurla nei termini del calendario: i Quirinalia, la festa di Quirino del 17 febbraio, erano separati dai Portunalia, la festa di Portuno del 17 agosto, da uno spazio temporale di sei mesi esatti. È ovvio il riferimento al ciclo del farro che veniva immagazzinato in agosto e immesso a consumo sei mesi dopo in febbraio: Portuno era evocato quando ci si appropriava del cereale (una prima volta) *chiudendolo* nei depositi; Quirino era evocato quando si *riaprivano* i depositi e ci si appropriava (per la seconda volta) del farro rendendolo edibile mediante la torrefazione. La torrefazione stessa, infine, suggerirebbe un'interpretazione dello strano uso di gettare chiavi nel fuoco il giorno dei Portunalia: era come se, invece di

passare per il fuoco il farro (operazione che doveva essere rinviata di sei mesi), si passassero per il fuoco le chiavi che chiudevano il farro nei magazzini.

8.8 Vinalia (19 agosto)

Questi Vinalia erano detti *rustica*, in quanto si celebravano in campagna, per distinguerli dal Vinalia del 23 aprile che erano detti *priora*, in quanto venivano prima. Anche per i Vinalia Rustica si riproponeva la dialettica Giove/Venere che abbiamo visto informare i Vinalia Priora. In uno stesso autore, Varrone, sia pure in opere diverse, troviamo incoerentemente assolutizzati i due poli della dialettica: «Vinalia dal vino; questo giorno è di Giove e non di Venere»;[68] «Venero... Venere... nel cui nome sono stati istituiti i Vinalia Rustica».[69] Quanto al calendari, essi, a cominciare dal precesareo, indicano Venere come titolare della giornata, ma uno, l'alifano, dice invece: «Festa di Giove». La sintesi desunta da Verrio Flacco è più oggettiva: «Si chiamano Vinalia Rustica una festa di Giove che cade il 19 agosto, perché i Latini durante la guerra contro Mezenzio dedicarono a questo dio l'offerta primiziale [*libatio*] di tutto il vino. Nello stesso giorno, però, sono stati consacrati due templi a Venere, uno al Circo Massimo e l'altro nel bosco libitinense, perché questa dea ha in tutela le vigne [*horti*]»[70]. Il senso della dialettica Giove/Venere in funzione del vino l'abbiamo dato trattando i Vinalia Priora; non lo staremo a ripetere, ma piuttosto cerchiamo adesso il senso della collocazione calendariale dei due Vinalia.

Parallelamente al ciclo del farro, il calendario festivo romano designava un ciclo del vino. I Vinalia Rustica segnavano, con prudente anticipo, l'inizio della vendemmia, la quale poteva esser fatta dopo una vendemmia «primiziale» compiuta dal sacerdote di Giove (si è detto, a proposito dei Vinalia Priora, che il vino, «naturalmente» di Venere, veniva «culturalmente» riscattato a Giove). Varrone descrive il rito, asserendo che «in parecchi posti la vendemmia veniva fatta primieramente [*primum*] da un sacerdote pubblico, come a Roma: il *flamen Dialis* auspica la vendemmia [= chiede mediante un *auspicium* il permesso di vendemmiare] e, appena

dato l'ordine di cogliere l'uva, sacrifica un'agnella a Giove; il flamine per primo coglie l'uva nello spazio di tempo che passa tra l'estrazione degli *exta* e la loro offerta [*inter exta caesa et porrecta*]»[71]. La chiusura della vendemmia e della contemporanea pigiatura era segnata da un'altra festa: i Meditrinalia dell'11 ottobre (ne parleremo a suo luogo). Dopo di che, il mosto veniva lasciato nei dogli fino al completamento della vinificazione; la fine della vinificazione e l'immissione a consumo del vino era segnata dai Vinalia Priora dell'anno seguente, vale a dire sei mesi dopo i Meditrinalia.[72]

Evidente è il parallelismo tra il ciclo del farro e il ciclo del vino: sei mesi passavano dall'immagazzinamento del cereale (Portunalia) alla sua immessa a consumo (Quirinalia), così come ne passavano sei dall'imbottatura (Meditrinalia) alla fruizione del vino (Vinalia Priora); come un mese prima della mietitura le vestali eseguivano una «mietitura primiziale» in tre giorni alterni tra le none e le idi di maggio (Lemuria), così, nel mese antecedente la vendemmia il flamine diale eseguiva una «vendemmia primiziale» (Vinalia Rustica).

8.9 Consualia (21 agosto)

«Si chiamano Consualia da Consus, perché sono una festa pubblica di questo dio e nel Circo presso il suo altare [vien fatto un sacrificio] da sacerdoti [e si eseguono] quei ludi, durante i quali furono rapite le vergini sabine[73]». «Si chiamavano Consualia i ludi che facevano in onore di Consus, che ritenevano il dio dei consigli[74]». «I ludi detti poi Consualia, in origine venivano fatti in onore di Nettuno. Questo dio infatti è chiamato anche Consus. A quel tempo Romolo li denominò Equirria dai cavalli di Marte, benché altri attribuiscano a Romolo anche il nome Consualia, perché li avrebbe dedicati a Consus dio del consiglio, come credono, di quel consiglio, si capisce, con il quale escogitò il ratto delle vergini sabine per darle in matrimonio ai suoi soldati [...] L'ara di Conso affonda sotto terra e porta la seguente iscrizione: *Consus consilio, Mars duello, Lares coillo potentes*. A questa ara sacrificano pubblici sacerdoti alle none di luglio, il flamine quirinale e le vestali il 21 agosto [...] Consus si cela presso le mete Murcie [le prime mete del Circo].»[75]

Questo è tutto, o quasi, quel che sappiamo sui Consualia, la terza festa del ciclo arcaico, e sul dio titolare.

Per quel che concerne l'inquadramento calendariale, a parte la funzione nel ciclo festivo d'agosto, abbiamo quattro elementi: gli Equirria, Nettuno, il sacrificio delle none di luglio, una seconda festa chiamata Consualia che cadeva il 15 dicembre. Ma sono elementi vaghi; non ci dicono niente di sicuro. Attribuire ai Consualia il nome degli Equirria che si celebravano in febbraio e in marzo non credo che proponga una relazione calendariale; allude invece a una comune componente: le corse equestri, come se tutte le corse equestri fossero *equirria*, e dunque anche i Consualia, in quanto corse equestri, erano *equirria*. Un discorso analogo può esser fatto per l'identificazione di Consus con Neptunus, e quindi sulla (improbabile) relazione calendariale tra Consualia e Neptunalia (del 23 luglio); i Romani chiamarono Neptunus il dio greco Poseidon, e gli attribuirono la relazione in cui per la cultura greca si trovavano Poseidon e i cavalli[76]; sennonché il dio romano connesso con i cavalli, o più precisamente con le corse equestri, era Consus e così si volle vedere in questo dio un Nettuno Equestre.[77] Altro peso hanno invece, ai fini delle relazioni calendariali, il sacrificio delle none di luglio e i secondi Consualia. Tuttavia è un peso puramente teorico, dato che non siamo in grado di tradurlo in costrutti concreti, tranne che non si voglia imboccare la facile via delle congetture. Per quel che concerne i secondi Consualia vedremo a suo luogo come stanno le cose. Per quel che concerne le none di luglio arrischiamo una congettura più per dimostrare fino a che punto ci siano ignote tante realtà della religione romana, che non con la presunzione di far luce su una di esse. Visto che le none di luglio potevano commemorare la morte di Romolo, visto che questa (prima) morte di Romolo era messa in connessione con la mietitura del farro (in correlazione con la seconda morte, quella di febbraio, connessa con la torrefazione del farro), visto che l'altare di Conso stava in un posto molto simile a una tomba, diremmo: il culto di Conso era il «culto tombale» di Romolo.

Si dirà: ma la tomba di Romolo era tradizionalmente nel Foro, precisamente al Comizio, coperta dalla famosa «pietra nera» (*lapis*

niger). Appunto: questa era una «tradizione», ma un'altra tradizione diceva che Romolo era scomparso e dunque non fu mai seppellito. Né basta; una terza tradizione voleva che Romolo fosse stato ucciso dai senatori, il suo corpo fatto a pezzi perché non se ne trovasse il cadavere, e i pezzi sepolti in segreto, ciascuno a casa propria, dagli assassini[78]. Voglio dire: non possiamo parlare di Romolo come se si trattasse di un personaggio storico; la sua morte poteva essere raccontata in molti modi, e così come aveva due date di morte poteva avere anche due «tombe». Dunque è teoricamente lecito confrontare con altri dati la congettura di questa seconda «tomba di Romolo», non per avvalorarla, dato che di per sé poco importa la sua validità, ma per usarla come ipotesi di lavoro.

Prima di tutto la useremo per rispondere alle questioni che pone la partecipazione del flamine quirinale e delle vestali al rito che si compiva all'altare di Conso il giorno dei Consualia. È comprensibile che il flamine di Quirino sacrifichi su un altare dedicato a un dio capace di rappresentare Romolo morto, ossia Romolo divenuto Quirino. Anche la presenza delle vestali non pone problemi se si tratta della tomba di Romolo; quando abbiamo trattato i Parentalia di febbraio, durante i quali con un culto tombale si riconoscevano ritualmente i propri antenati, abbiamo detto che la *parentatio* pubblica delle vestali, compiuta il giorno delle idi, aveva probabilmente Romolo come oggetto; bene, il culto tombale che le vestali eseguivano in febbraio era connesso con la «prima» morte di Romolo; adesso, in connessione con la sua «seconda» morte, le vestali eseguono un «secondo» rito tombale (le virgolette indicano che si tratta di anteriorità e posteriorità apparenti, infatti se febbraio viene prima di luglio-agosto, la connessione avviene tra luglio-agosto e il febbraio dell'anno successivo).

Ma si chiamava Consus e non Romulus. Risponderò: anche Quirinus si chiamava Quirinus e non Romulus. Dietro questi nomi c'è un'entità divina, per dir così, che a livello terrestre (quello dove vivono gli uomini) era espressa come un capostipite-fondatore della romanità (Romolo), al di sopra della terra (in cielo) diventava Quirino e al di sotto della terra diventava Conso. Del resto nessuno dei tre è un vero nome, ma tutti e tre hanno piuttosto la funzio-

ne di qualificare l'entità in questione (chiamiamola ancora così per comodità) più che di distinguerla al modo degli dèi che chiamiamo personali: *Romulus* è un aggettivo derivato da Roma (tipo *Tusculus* da *Tusc*[*i*]*a*), *Quirinus* è un aggettivo derivato da *curia* (v. i Quirinalia di febbraio), e *Consus* è un aggettivo verbale derivato da *condere* (tipo *pansus* da *pandere*, che significa tutto il contrario di *condere*). Ora se teniamo presente che tra i diversi significati di *condere* c'è anche quello di seppellire i morti, l'impressione di un culto tombale viene ad essere prodotta anche dal nome del titolare del culto stesso. Se invece assumiamo *condere* nel significato di «fondare», ecco che viene evocato Romolo quale fondatore di Roma. Né viene dimenticato il farro: *condere* significa anche «immagazzinare», e, come si è visto, questo momento dell'anno era dedicato proprio all'immagazzinamento del cereale.

Ma gli antichi, tutti concordi, facevano derivare Consus da *consilium* e non da *condere*. Ora, se l'etimologia degli antichi, in quanto popolare e non scientifica, non infirma minimamente la nostra, tuttavia attesta un rapporto tra Consus e *consilium* che sarebbe ingenuo spiegare come il prodotto di un errore linguistico. Non resta che lasciare la cosa senza spiegazione o tentare di inquadrarla nella forma del culto tombale che ci si sta delineando. Il *consilium* è la risposta ad una consultazione (*consultatio*); a livello divinatorio è il responso ottenuto mediante una consultazione oracolare. A questo livello i Romani consultavano gli *exta* delle vittime sacrificali (*extispicium*), il volo e il comportamento degli uccelli, le *aves* (*auspicium*), consultavano il volere di Giove (per mezzo degli *augures*) e i Libri Sibillini (per mezzo dei *decemviri sacris faciundis*), ma non consultavano i morti o gli antenati (almeno ufficialmente). Ammettiamo: questo modello di consultazione era assente dalla pratica rituale romana; ma aggiungiamo: era presente nella teoria mitica, e precisamente nella teoria mitica consegnataci da Virgilio.

Il modello mitico virgiliano è quello costituito da Enea che consulta il padre morto Anchise, nel sesto libro dell'*Eneide*. Dal punto di vista letterario possiamo anche dire che Virgilio in questo libro imita Omero: la discesa agli inferi di Ulisse che vi si reca per con-

sultare un morto; ma dal punto di vista del contenuto mitico c'è differenza tra Enea che consulta il proprio padre e Ulisse che consulta l'indovino Tiresia. La teoria raccontata da Omero è quella sottintesa alla necromanzia, mentre la teoria raccontata da Virgilio allude alla consultazione di un predecessore da parte di un successore nell'ambito di una dinastia, diremmo alla consultazione (mediante un culto tombale) del re-padre-morto da parte del re-figlio-vivente. Arriviamo così all'idea della regalità che si ottiene per il rapporto di sangue con il re precedente, e si mantiene fissando questo rapporto in un culto tombale (il culto degli antenati) che può prevedere la consultazione del morto, come quella di un padre da parte di un figlio; donde il morto diventa una specie di «dio del consiglio».

Con l'idea della regalità siamo in grado di sostituire la problematica «entità» cui si dava il nome di Romolo o di Quirino o di Conso. Non di entità, si tratta, ma di un istituto; non una entità dai molti nomi, ma l'istituto regale rifiutato da Roma in funzione politica e tuttavia presente sotto vari aspetti a livello sacrale (ossia in funzione sacrale).

Romolo è il primo re; la sua uccisione equivale al rifiuto della regalità. Ovvero: il potere politico regale passa ai senatori che hanno ucciso Romolo (successione tipo *rex nemorensis*, la regalità funzionante nel regno di Diana Aricina festeggiata alle idi)[79]. L'autorità del senato era miticamente fondata anche dallo sbranamento di Romolo con il conseguente appropriamento di quel brani da parte dei senatori assassini. Se il culto tombale del re predecessore assicura il potere al re successore, ciascun senatore, quando ha sepolto a casa propria un pezzo del re ucciso, si è costituita una sua propria «tomba di Romolo» capace di conferirgli potere o, piuttosto, *consilia* (le decisioni del senato erano dette *consulta*). Anche il popolo (curie, centurie, tribù) partecipa al potere; da questo punto di vista Romolo non finisce ucciso dai senatori, ma scompare misteriosamente dalla terra e diventa, in cielo, il dio Quirino; Quirino è il dio che conferisce potere al popolo come il re morto lo conferiva a suo figlio. Però non va dimenticato il farro «trattato da re» (lo si è indicato così parlando dei Quirinalia del 17 febbraio): diciamo che

il suo immagazzinamento riproduce la condizione tombale di Conso e il rito dei Consualia ribadisce ogni anno il concetto.

Certamente Consus non è il cereale immagazzinato (semmai ho proposto l'assimilazione inversa); tant'è che gli eruditi antichi invece di mettere Consus in relazione col *condere*-immagazzinare l'hanno messo in relazione col *consilium*; né solo gli eruditi, se questo rapporto col *consilium* era fissato anche dall'iscrizione sacrale riferita da Tertulliano nel passo riportato all'inizio: *Consus consilio, Mars duello, Lares coillo potentes*. C'è chi dubita che questa iscrizione sia mai esistita, ma il concetto che essa esprimeva esisteva senza dubbio, e il fatto che ponga problemi d'interpretazione non giustifica il suo rifiuto. Quanto ai problemi interpretativi, non si riducono a quel *coillo*, termine sconosciuto e probabilmente venuto fuori da un errore di copiatura, ma piuttosto concernono la portata di una formula che associava Consus, Mars e Lares; in altre parole: ciò che poniamo in questione è il valore contestuale di Consus, Mars e Lares in *questa* formula, in *questo* luogo (l'ara di Consus), in *questo* momento dell'anno (agosto).

L'associazione Consus-Mars si comprende facendo riferimento a quanto detto: essa prenderebbe il posto dell'associazione Mars-Quirinus, dato che in questo particolare momento dell'anno (immagazzinamento dei cereali, a mietitura ultimata) e in un monumento che abbiamo caratterizzato per il suo aspetto tombale, Quirinus (che non può avere una tomba) è sostituito da Consus. L'associazione Mars-Lares ci ricorda il canto dei Fratelli Arvali dove appunto si chiedeva aiuto ai Lares e si pregava Mars di «essere sazio»; ora il sodalizio arvale operava in maggio, cioè nello stesso mese in cui aveva luogo la mietitura primiziale del farro ad opera delle vestali; diremmo: prima della mietitura e a mietitura ultimata si dovevano evocare insieme Mars e Lares; le vestali erano presenti in tutti e due i momenti. Una volta trovati i presupposti dell'associazione, pero, si tratta di vedere perché in questa formula viene precisato che Consus è «il signore del consiglio» e Marte «il signore della guerra» (lasciando da parte l'inesplicabile *coillo* signoreggiato dal Lares).

Che Consus fosse «signore del consiglio», anche se sembrava spie-

gare il suo nome, creava difficoltà alla coscienza romana per cui il solo dio consultato ufficialmente era Giove. Noi possiamo semplicemente constatare che Consus, in fatto di consigli, faceva concorrenza a Giove, salvo poi a spiegare, se possibile, i termini di questa concorrenza. Ma la coscienza romana ha prodotto un'altra soluzione: ha eliminato dall'attualità cultuale ogni forma di consultazione di Consus (il flamine quirinale sacrificava all'altare di Consus, ma non consultava il dio) e l'ha relegata all'inattualità mitica facendo di Consus il dio che aveva consigliato a Romolo il ratto delle Sabine (o il modo dell'esecuzione; invitare i Sabini ad assistere ai ludi di Consus, appositamente istituiti, e approfittare dell'occasione per rapir loto le donne). C'è stato anche chi ha eliminato la consulenza di Consus persino dall'inattualità mitica, riportando la cosa in questi termini: «Romolo, celando l'amarezza [per non aver ottenuto spose dai popoli vicini] prepara a bella posta ludi solenni in onore di Nettuno Equestre, e li chiama Consualia.[80]» Tutto qui: insieme al *consilium* è stato gettato via lo stesso Consus; è rimasto, ma non poteva essere eliminato, appena il nome di Consualia, che comunque resta del tutto ingiustificato in questo contesto.

Il ratto delle Sabine, oltre che per relegare la consulenza di Consus nella inattualità mitica e per limitarla, anche a livello mitico, ad un unico consiglio, serve a formulare un collegamento con Mars e quindi probabilmente con i Lares. Se la concezione del ratto era «consuale», senza dubbio «marziale» era la sua esecuzione; comunque dal ratto derivò una guerra con i Sabini e dunque si fece necessario l'intervento del «signore della guerra». Poi la guerra si concluse con l'unione dei due popoli, il romano e il sabino, e i matrimoni per ratto con matrimoni legittimi. E qui intervengono i Lares «signori» di qualcosa che dovrebbe significare l'unione (tanto dei due popoli quanto quella matrimoniale); da questa prospettiva Mommsen ha corretto *coillo* con *coitu*. Ma il ratto delle sabine era soltanto un modo per esprimere la realtà dell'associazione Consus-Mars-Lares, o meglio: un uso di quel mito per relegarla nella inattualità mitica. Un modo di rilevarla anche nell'attualità cultuale noi potremmo trovarlo nella stessa esecuzione dei ludi circensi che caratterizzava i Consualia, le corse equestri. Se assu-

miamo il risultato di una gara nei termini di un responso oracolare (nel senso che la vittoria di uno o dell'altro dei contendenti fornirebbe l'indizio richiesto), abbiamo la possibilità di considerare il tutto nei termini di una ordalia, una specie di giudizio di dio. Consus sarebbe in tal caso il «dio del giudizio» (il *consilium* è anche un giudizio). Mars, quale dio della «competizione» (*duellum*, *bellum*) esprimerebbe la forma del giudizio; sarebbe comunque un elemento tra altri atto a conferire alla gara la figura di un combattimento; lo stesso cavallo, animale di Marte (cfr. sopra), qui usato per correre, era uno «strumento» bellico; infine sia in guerra che in gara si operava per la vittoria, e un vincitore sortiva tanto da una battaglia quanto da una gara. La presenza dei Lares è più difficile da spiegare in questo contesto «ordalico», ma non di per sé, ossia con riferimento alla realtà dei Lares, bensì per l'indecifrabilità di quel *coillo* che dovrebbe caratterizzarli nel caso specifico. Se manteniamo per questo termine il senso di «unione» (*coitus*) congetturato per il contesto mitico, qui, nel contesto di un culto che prevedeva un concorso di spettatori, parleremmo di «riunione», che in latino si diceva *comitium*, una parola derivata, proprio come *coitus*, da *cum* e *ire*. Insomma i Lares dei Consualia rivelerebbero quello stesso potere associativo che già abbiamo avuto modo di rilevare nei Lares dei Compitalia celebrati in gennaio. Dato che quasi ogni festa romana ebbe ad un certo momento i suoi bravi ludi, non so quanto possa essere significativo al riguardo il fatto che anche i Compitalia, come i Consualia, prevedevano l'esecuzione di gare (i *ludi compitales*).

Probabilmente la raffigurazione dei Consualia al modo di una prova ordalica è, o comunque apparirà, eccessivamente astratta; ma, quale che sia il suo grado di astrazione, non raggiungerà mai quello degli stessi Romani che, facendo di Consus il «signore del consiglio», lo hanno completamente astratto dall'immagazzinamento del grano. Voglio dire: non è che noi possiamo rimediare all'astrazione romana riducendo Consus nei limiti di questo immagazzinamento a cui lo condannerebbero il nome, in quanto derivato *concretamente* da *condere*-immagazzinare, e il momento dell'anno, in quanto destinato *concretamente* a riporre il grano nei magazzini. Consus non è un prodotto agricolo, ma è un prodotto culturale;

dunque la sua realtà trascende certi *realia* che non vanno trascurati – né noi lo abbiamo fatto: anzi il nostro discorso è cominciato proprio dalla derivazione di Consus da *condere* = immagazzinare – ma neppure usati per eliminare la trascendenza del dio. Se eliminiamo questa trascendenza tutto quel che guadagnamo alla storia è che i Romani nel mese di agosto immagazzinavano il grano; non è un gran guadagno, né si aggiunge molto dicendo che in occasione dell'immagazzinamento facevano festa, un po' per ringraziare gli dèi e un po' per allegria, visto che il raccolto era stato assicurato.

Si dirà che la nostra astrazione consiste nell'avere interpretato come una consultazione oracolare di tipo ordalico una realtà romana in cui nessuno consultava nessuno e nessuno veniva giudicato da nessuno. Ma anche in tal senso i Romani non sono stati da meno: hanno chiamato Consus «signore del consiglio» nonostante che non gli si chiedesse alcun consiglio e l'unico consiglio attribuito a lui sia stato desunto con un certo sforzo dal mitico ratto delle Sabine. Ma le tradizioni romane abbondano di personaggi o divinità che hanno dato consigli a qualcuno, senza che peraltro venissero definiti «signori del consiglio». Per esempio, e per restare al mito del ratto delle Sabine, secondo Ovidio è Marte e non Conso colui che lo consiglia a Romolo[81]. In fondo la nostra astrazione è stata prodotta proprio dall'astrazione romana, ovvero ponevamo come una realtà da cui non ci si dovrebbe astrarre proprio quell'astrazione romana mediante la quale Consus diventava *consilio potens*.

In verità, se di una astrazione dovessimo farci carico, la conterremmo nel tentativo di illustrare una dimensione dei Consualia mediante una pratica divinatoria (o di consultazione di dèi) che non contemplasse alcun riferimento all'istituto regale. Lo abbiamo fatto di proposito: abbiamo cercato di riprodurre la situazione romana in cui, una volta eliminata la monarchia, certe funzioni della regalità sono state utilizzate, ma «astraendole» dall'istituto regale. Comunque, se errore c'è stato, rimedieremo rapportando tutto quel che si è detto all'istituto regale, un modello in cui c'è una buona possibilità di strutturare Consus, Mars, i Lares e, perché no?, anche il cereale in quanto «trattato da re».

La consultazione prevista dal modello regale era, come si è detto, quella del re-padre (morto) da parte del re-figlio regnante. Si è anche detto a suo luogo che la coppia divina Marte-Quirino riproduceva la coppia regale padre-figlio: dunque dovremmo avere un Quirino, o più precisamente Romolo prima di diventare Quirino, che consulta il padre Marte, e Marte che dà consigli al figlio Romolo. Questa immagine non è completamente gratuita o astratta dalle realtà romane, perché – lo si è visto sopra – era venuta in mente anche ad Ovidio. Sennonché nel contesto dei Consualia il «signore del consiglio» è Consus e non Mars, il quale è invece il «signore della guerra». Ora, se l'essere «signore del consiglio» si addice al dio «sepolto» e dunque alla sua capacità di rappresentare il re-padre-morto, non si addice ad un dio che, sempre per il suo culto tombale, abbiamo creduto capace di rappresentare Romolo. Non si addice perché, volendo tener dietro all'unico consiglio attribuito a Consus, dovremmo prospettarci Romolo (Consus = Romolo morto) che dà consigli a Romolo. Tutto però quadrerebbe se rinunciassimo ad usare i nomi mitici e divini come se dovessero designare personaggi storici, e restituissimo ad essi il loro valore aggettivale; sono infatti aggettivi che qualificano un unico sostantivo: il re destorificato e spersonalizzato. Il re morto è *consus* (sepolto, celato, sotterraneo); quando invece si allude non alla sua condizione di defunto ma a quella di re di Roma, lo si chiama *romulus*; se poi si allude alla sua divina facoltà di rappresentare il popolo romano, o più precisamente la totalità delle curie in cui si divideva il popolo romano, lo si chiama *quirinus*. C'è differenza tra la condizione di *consus* e quella di *quirinus*, in quanto la prima si ottiene «morendo» e la seconda si ottiene «scomparendo» (i due modi con cui si effettua il passaggio dalla condizione di *romulus* ad una delle due altre condizioni). È una differenza molto importante: per essa diciamo che Quirinus viene escluso dal contesto dei Consualia, anche se è il suo flamine che sacrifica a Consus. Il posto di Quirinus, infatti, è in un altro contesto, quello designato dalla triade Iuppiter-Mars-Quirinus.

Il riferimento alla triade Iuppiter-Mars-Quirinus nella forma di una contrapposizione alla «triade» iscritta nell'ara di Consus

(Consus, Mars e i Lares), può darci qualche altro suggerimento. Il posto di Quirinus, cioè del dio rappresentante la collettività romana, in occasione dei Consualia è occupato dai Lares che, stando a quel che ne sappiamo, potevano svolgere la stessa funzione associativa di Quirinus; anzi, forse meglio, se ci si riferisce all'ordinamento curiato e alla suddivisione territoriale anteriore o esteriore al concetto unitario di *populus*: infatti non un Lar ma una pluralità di Lares era evocata in questa occasione. Mars ha il suo posto centrale tanto nella triade capitolina quanto nell'iscrizione: lo potremmo considerare il presupposto per il confronto tra i due contesti. Resta Consus che occuperebbe il posto di Iuppiter. In quanto «signore del consiglio» (o dio da consultare) svolgerebbe proprio la più caratteristica funzione di Iuppiter. La svolgerebbe in un contesto in cui dovremmo configurarcelo come una specie di Giove morto e seppellito, ossia in un modo quanto mai estraneo alla concezione romana di Giove; tant'è che la possibilità di identificare Consus con Iuppiter non è stata mai proposta da alcun erudito romano. Però questo silenzio teologico non è stato colmato, e così di Consus non sappiamo che il nome o poco più. Magari possiamo rilevare un certo sforzo teologico in vista di una identificazione mai avvenuta: Consus era Neptunus Equester; non proprio Giove, ma almeno un fratello di Giove, se con Nettuno s'intendeva il greco Poseidon. D'altra parte il Giove-morto che i Romani trovavano inconcepibile per loro poteva essere benissimo attribuito ad altri: tale era Iuppiter Indiges venerato sulle sponde del Numico (v. sopra: la festa di Sol Indiges del 9 agosto). Per il nostro costrutto fondato sul culto tombale prestato dal re-figlio-vivente al re-padre-morto, è particolarmente interessante la tradizione che faceva di quello Iuppiter Indiges o Enea venerato dal figlio Ascanio o Anchise venerato da Enea, suo figlio.

8.10 Volcanalia (23 agosto)

La quarta festa del ciclo arcaico prendeva nome da Volcanus (Vulcanus). Questo dio aveva il suo più antico luogo di culto in una zona sopra il Comizio, detta *Volcanal* o *area Volcani*, dove sorgeva

un altare dedicato a lui. Aveva anche un tempio al Circo Flaminio dove, come risulta dai calendari arvale e vallense, il dio era festeggiato in questo giorno. Nella stessa giornata ricorreva il natale di un tempio a *Hora Quirini* (calend. precesareo e arvale), di uno a Maia *supra comitium* (preces. e arv.), dunque nel Volcanale, di uno a *Ops Opifera* (cal. arvale). I calendari di Filocalo e di Polemio Silvio annotano anche ludi circensi (*Vulcanalici*, son detti nel calendario filocaliano).

Il culto del Volcanale, già restaurato da Augusto[82], richiese forse un ulteriore restauro o addirittura la ridefinizione dell'area Volcani, se a questo allude la seguente iscrizione: «Quest'area, dentro questa delimitazione di cippi, e l'ara che sta più sotto, è stata dedicata dall'imperatore Cesare Domiziano Augusto Germanico per un voto fatto ma per tanto tempo dimenticato e non compiuto, quando la Città arse per nove giorni all'epoca di Nerone. È stata dedicata con questa legge [...] che il pretore cui sia toccata questa regione o un qualsiasi altro magistrato nel giorno dei Volcanalia ogni anno sacrifichi un vitello rosso e un maiale rosso.[83]» Un rito privato dei Volcanalia richiedeva che si gettassero nel fuoco animali in cambio della propria vita[84].

Vulcano era il dio-fuoco, identificato con il greco Efesto. Era detto anche *Mulciber* «perché è il fuoco che rende molle [*mulceat*] e doma ogni cosa»[85]. La tradizione faceva di Vulcano il padre di Caeculus[86], il mitico fondatore di Preneste, e di Cacus, il mostruoso brigante ucciso da Ercole (ne abbiamo parlato a proposito del culto all'Ara Massima delle idi di questo mese). C'è senza dubbio affinità tra i due nomi, Caeculus e Cacus[87], e la caratterizzazione negativa di quest'ultimo finisce per caricarsi anche sul primo: lo si direbbe, e lo si è detto[88], un effetto della polemica anti-prenestina dei Romani. Ma anche un re romano, Servio Tullio, poteva esser detto figlio di Vulcano[89]. Ora, ricordando che secondo Pisone «la moglie di Vulcano si chiama Maiestas»[90], cioè la maestà, la qualità specifica di un re, si capisce che il primo re di Preneste e un re di Roma si configurassero generati da Vulcano. L'istituto della regalità pretende che un re derivi dal proprio padre, ossia il re che lo ha preceduto, il diritto a regnare; ma un primo re, in quanto non

eredita la carica, può vantare il suo diritto al trono soltanto attribuendosi un padre divino, perché un padre umano che non sia re non gli servirebbe a niente; così Caeculus ebbe per padre Vulcano, lo sposo di Maestà. Neanche Servio Tullio poteva salire al trono in grazia di un padre umano; era nato schiavo e uno schiavo non può vantare alcuna paternità, meno che mai una paternità regale; ma ecco che, come figlio di Vulcano, anche lui è destinato a diventare re. In questo quadro sarebbe fuori posto il brigante Cacus, ma a parte che Virgilio ad un certo momento chiama «reggia» la sua dimora[91], si può dire che egli, grazie ai poteri extraumani che gli aveva conferito Vulcano (tra l'altro emetteva fuoco dalla bocca), era padrone assoluto di un territorio, ossia ne era il re; comunque qualche autore lo ha considerato come un vero e proprio re: «un sovrano del tutto barbaro che regnava su gente selvaggia»[92]. Insomma non è questione se un figlio di Vulcano sia buono o cattivo; l'essenziale è che tale paternità gli conferisca la forza (se non il diritto) di essere re. Peraltro persino la regalità di un Cacus avrebbe lasciato tracce nella futura Roma, dove esistevano un *atrium Caci* e certe *scalae Caci* a ridosso del Palatino. E non basta: in un *sacellum* si venerava «al modo di Vesta» la sorella di Cacus, che «aveva il suo stesso nome», cioè Caca[93].

Nel trattare i culti del primo maggio abbiamo visto che, per la relazione con Vulcano, Maiestas e Maia erano, per dir così, due nomi intercambiabili. È dunque normale che, così come il primo maggio il *flamen Volcanalis* sacrificava a Maia, a questa stessa dea sia stato eretto un tempio nel giorno dei Volcanalia e proprio nel Volcanale. Tramite Maia, si ricostituisce anche per Vulcano il rapporto calendariale tra maggio, il mese che precede il raccolto, e agosto, il mese che lo chiude. E non soltanto tramite Maia; infatti lo stesso Vulcano aveva un culto in maggio, dato che il Tubilustrium del 23 maggio passava per essere una «festa di Vulcano»[94]. Anche con i Volcanalia in definitiva si pone il rapporto con il cereale, che abbiamo rilevato nelle altre feste del ciclo arcaico. Precisarne i termini è un'altra questione. Vista la mitica facoltà di procreare re attribuita a Vulcano, ci atterremmo ancora una volta all'immagine del farro «trattato da re». Vulcano trasformerebbe il cereale in re,

così come ha elevato a condizione regale Servio Tullio, togliendolo dalla condizione servile. Ho detto «procreare», ma avrei potuto dire «forgiare», e avrei dato rilievo alla divina funzione di fabbro che, almeno dopo la sua identificazione con il greco Efesto, veniva attribuita a Vulcano. Comunque, a parte Efesto, certo è che nel sistema di valori romano è presente l'idea del fuoco che trasforma, come Mulciber, il «duro» in «molle», ossia in «culturale» il «naturale». Per la specifica trasformazione del farro mediante il fuoco, rimandiamo a quanto detto circa i Fornacalia di febbraio: la tostatura rendeva «molli» (e adatti alla sfarinatura) i chicchi del cereale che erano *naturalmente* «duri».

Dove si parla di farro e di regalità si parla anche di Romolo-Quirino. Non ci sorprende quindi di trovare nel giorno del Volcanalia un culto di Hora Quirini sul Quirinale. Questa dea con questa denominazione la troviamo annoverata insieme a Maia Vulcani in una formula sacerdotale che abbiamo già avuto modo di prendere in considerazione[95]. Che cosa significasse Hora non sappiamo: certamente era una «qualità» di Quirino così come Maia era una «qualità» di Vulcano; donde il sistema di relazioni che la religione romana aveva costruito in questo giorno d'agosto: Quirinale: Volcanale = Quirino: Vulcano = Hora: Maia. Aggiungiamo che così come Romolo diventa Quirino, la sua sposa Hersilia diventa Hora, almeno secondo una tradizione[96]. Diremmo che Hora era una qualità regale, tanto da dover essere collegata sia al re Romolo sia alla sua proiezione divina, Quirino. La qualità regale impersonata da Hora, aggiunta alla qualità regale impersonata da Maia, ci avvia all'idea che in questo momento dell'anno si sta «creando» o «forgiando» un re, sia pure il farro trattato da re; ma c'è molto di più, se consideriamo il tutto come una preparazione a quanto, nel ricorso calendariale, avverrà a settembre. Lo vedremo a suo luogo; intanto cogliamo nei Volcanalia la «fusione» (ci si perdoni l'allusione alla metallurgia del dio-fabbro) di elementi atti a conferire poteri regali.

I Romani avevano un termine per esprimere il «potere regale» di cui stiamo parlando: *ops*. Ne abbiamo fatto cenno a proposito del culto di Maia al primo maggio, quando si trattava di giustificare il

fatto che nei libri dei pontefici, a detta di Labeone, con i nomi di Maia e di Ops s'indicava una medesima dea. E abbiamo detto: *ops* è «potere», «facoltà», «dovizia di mezzi», tutte qualità che si conciliano benissimo con la *maiestas*. Che Ops fosse una «dea da re» lo dimostra anche il culto che le si prestava all'interno della cosiddetta Reggia; ne parleremo trattando gli Opiconsivia, la quinta festa del ciclo arcaico d'agosto. Qui, sempre per accertare la connessione di Ops con l'istituto regale, porrei l'attenzione sull'uso tecnico dell'aggettivo *opimus*, derivato da *ops*, nell'espressione sacrale *spolia opima*. Di queste «spoglie opime» si è sempre parlato come qualcosa di ovvio: erano i trofei di guerra, designati come «opimi» per l'importanza della vittoria (e magari del bottino), e offerti al tempio di Giove Feretrio sul Campidoglio. Ma le cose non sono così semplici. All'epoca di Livio si poteva constatare che soltanto «due volte in tanti anni e in tante guerre furono offerte spoglie opime»[97]. Il che si spiega con la legge di quel tempio che poneva una seria condizione perché il comandante di un esercito vittorioso potesse offrire «spoglie opime»: egli doveva avere ucciso in combattimento il comandante delle forze nemiche. Anzi, stando al racconto eziologico, si direbbe l'esito di un duello tra re (torna prepotentemente l'immagine del *rex nemorensis*) di cui uno, il vincitore, toglie l'*ops* all'altro sotto forma di *spolia opima* che vengono depositate presso Giove Feretrio, in modo che il dio prenda atto del nuovo assetto del mondo, quello cioè derivato dell'ampliamento, per conquista, del regno del vincitore. Fatto sta che Romolo nell'istituire il culto di Giove Feretrio (il cui tempio «fu il primo ad essere consacrato in Roma») si esprime esattamente così: «Giove Feretrio, io Romolo, *re* vincitore, porto a te queste armi *regie*»[98] (sono le «spoglie opime» del re dei Ceninensi da lui ucciso e spogliato in battaglia). Circa la funzione «notarile» da attribuire a Giove Feretrio, ricorderò che in suo nome agivano i feziali, ossia quegli speciali sacerdoti che avevano il compito di dichiarare sacralmente una guerra e di concludere, sempre sacralmente, un trattato di pace[99]. Di particolare interesse ai nostri fini (per la configurazione del rito delle *spolia opima* come esito di un duello) è la tradizione che i feziali sarebbero stati creati da Tullo Ostilio per stipulare il patto

con Mezio Fufezio, re di Alba Longa, nei cui termini la sovranità di Alba su Roma o di Roma su Alba sarebbe stata decisa proprio da un duello, quello degli Orazi contro i Curiazi[100].

Accertata la dimensione «regale» di Ops si fa comprensibile che a questa dea sia stato dedicato un tempio proprio nel giorno che prende nome da Vulcano invece che negli Opiconsivia di appena due giorni dopo, che da lei traggono nome. Voglio dire: alla dea si addice anche il contesto dei Volcanalia. Certamente va rilevata una differenza tra la Ops dei Volcanalia e la Ops degli Opiconsivia; tant'è che i Romani l'hanno distinta con due epiteti diversi: l'Ops dei Volcanalia era detta Ops Opifera, mentre quella di due giorni dopo era detta Ops Consivia (o Consiva). Visto che nei Volcanalia si «preparava» quel «potere regale» che doveva essere indicato con il termine *ops*, guarderemmo la Ops del 23 agosto più per la sua potenzialità che per la sua attualità, ossia come una Ops che apporta, conferisce «potere regale», ma non è ancora essa stessa il «potere regale». Bene, l'epiteto Opifera significa appunto «apportatrice di *ops*».

8.11 Apertura del mundus (24 agosto)

Il *mundus* era un edificio sotterraneo. Catone ne spiegava il nome descrivendolo così: «Al 'mondo' è stato imposto il nome dal 'mondo' che sta sopra di noi; infatti la sua forma, come ho potuto sapere da quelli che vi sono entrati, è simile a quella [di questo].[101]» In questo contesto per *mundus* non s'intende il mondo, ma il cielo. Un greco poteva rendere il «cielo» di cui parla Catone con il termine «olimpo», ossia il cielo quale sede degli dèi: «Lo chiamano *mundus* con lo stesso nome con cui designano l'olimpo.»[102] Diremmo in sostanza che questo *mundus*, immaginabile come un grosso pozzo, aveva il pavimento a forma di conca, riproducente, alla rovescia, la conca celeste che sembra sovrastarci. Ma si tratta appunto di immagini, tanto le nostre quanto degli antichi che, come noi, ne sapevano qualcosa per sentito dire ma non per averlo accertato di persona. Le probabilità che il *mundus* avesse la forma di un cielo-olimpo alla rovescia sono tante quante quelle che tale forma sia

stata inventata per spiegare nell'unico modo possibile il suo nome. Infatti se si fosse dato a *mundus* il significato di mondo (ordine dell'universo), che un greco avrebbe tradotto con *kosmos* e non con *olympos*, sarebbe stato ben difficile riscontrarne la forma dell'edificio. È una situazione documentaria che sfugge inevitabilmente ai ricercatori di una oggettività realistica. La realtà vera è che ci troviamo a che fare con una idea più che con un edificio. Il *mundus* come idea era un elemento di portata cosmica, e traduceva precisamente il *kosmos* dei Greci in tutte le sue accezioni (anche in quella di «ornamento»!). Quanto all'idea, essa poteva essere espressa in molti modi con l'unica funzione di significare il fondamento cosmico della città di Roma: il luogo di Roma nel mondo.

In rapporto col cielo (la conca celeste) poteva essere configurata una conca sub-terrestre che lo completasse. Si sarebbero avute così due mezze sfere concave che, congiunte in posizione speculare, avrebbero formato un'unica sfera vuota, al centro della quale poteva immaginarsi la terra. Però tale figura avrebbe localizzato la terra e non Roma; per localizzare Roma nel sistema della terra racchiusa in una sfera, si poteva operare in questo modo: scavando un pozzo (il *mundus*) si apriva la via ad una perpendicolare immaginaria che, a partire da un punto della conca celeste, toccasse un punto della conca sub-terrestre, passando per il pozzo; questa perpendicolare ancorerebbe Roma ai due punti della sfera che circonda la terra, o localizzerebbe la città con un terzo punto, quello d'intersezione con la superficie terrestre: la prima eventualità risponde ad una ricerca di dati cosmici a partire da Roma, la seconda ad una ricerca di Roma a partire da dati cosmici. La nostra astrazione teorica è aperta ad ogni possibile uso pratico, così che possiamo prospettarla senza dover congetturare l'uso storico che ne avrebbero fatto i Romani, a noi del tutto ignoto. Piuttosto parrebbe già una congettura l'attribuzione ai Romani della teoria di base; ma, a scanso di equivoci, ricordo che al costrutto teorico in questione siamo giunti per spiegare non il *mundus*, bensì l'idea che ne aveva Catone. In altri termini: la teoria era di un romano e non nostra. La nostra congettura consiste semplicemente nell'aver ritenuto possibile che un romano colto del 2° sec. a.C. – si tratta

dell'autore dei *Commentarii iuris civilis*, da cui è presa la citazione: dunque Catone Linciniano, figlio del Censore – avesse una qualche conoscenza della cosmologia di Eratostene, il fondatore della geografia matematica vissuto un secolo prima, il quale aveva misurato la circonferenza della terra (e anche con una buona approssimazione) a partire dall'osservazione della maggiore o minore perpendicolarità della linea immaginaria che a mezzogiorno del solstizio estivo congiungeva il sole con il fondo di pozzi di località poste a latitudini diverse.

L'idea del *mundus* portata dal livello cosmologico (quale che fosse, e non necessariamente quello eratosteniano, avvertibile in Catone) al livello mitico, dava una sede a Roma mettendola in rapporto con le altre località della terra, nonché con le culture e le colture che definivano le località stesse. La tradizione[103] infatti faceva del *mundus* una fossa scavata all'atto di fondazione di Roma. Nella fossa la gente raccolta da Romolo per farne il popolo romano gettò ciascuno un pugno della propria terra d'origine, e, come dice Plutarco, «le primizie di ogni cosa che ciascuno secondo la propria cultura [*nomos*] ritenesse buona o che fosse per sua natura [*physis*] necessaria». In sostanza era un rito di fondazione che, secondo Plutarco, Romolo aveva appreso quasi «come in una iniziazione» da certi etruschi fatti venire perché dessero consigli sul modo di eseguire ogni cosa secondo «le norme divine e i libri sacri». Ovidio precisa che, eseguito il rito, la fossa fu di nuovo colmata di terra e sulla superficie venne eretta un'ara sulla quale si accese il «nuovo fuoco».

Ora, se il *mundus* fosse un edificio e non un'idea, le fonti avrebbero fornito dati precisi sulla sua dislocazione, ma non è così. Plutarco dice che la fossa è stata scavata presso il Comizio, mentre per altri era la cosiddetta «Roma Quadrata nel Palatino, davanti al tempio di Apollo, dove son deposte le cose che per buon augurio si adoperano nella fondazione di una città, chiusa da una pietra di forma quadrata.[104]» Oltre che per la dislocazione, questa fossa del Palatino differisce anche nella forma da quella del Comizio: l'una quadrata e l'altra, come dice Plutarco, rotonda (*kykloteres*). D'altra parte non è che Plutarco ignori la «Roma Quadrata» e il suo sim-

bolo di fondazione, ma ne parla in questi termini: «Romolo fondò [o infisse: *ektise*] la cosiddetta Roma Quadrata, e voleva fare la città [*polizein*] in quel posto»[105] (la cosa avveniva prima della competizione con Remo che voleva fare la città non sul Palatino ma sull'Aventíno); insomma non dice che era il *mundus*, ma l'intenderebbe come la «prima pietra», mentre quando parla della fossa presso il Comizio dice espressamente che ad essa fu dato il nome di *mundus*. Comunque nemmeno chi ha visto nella «Roma Quadrata» la fossa di fondazione, anziché la prima pietra, l'ha chiamata *mundus*. E tuttavia gli studiosi hanno preferito per il *mundus*, proprio la «Roma Quadrata» perché situata sul Palatino, considerato il centro sacrale di Roma, ed hanno dubitato dell'indicazione di Plutarco perché il Comizio si trovava fuori del pomerio, il confine sacrale della città. Nessuno, né eruditi antichi né studiosi moderni, ha proposto l'identificazione dell'ara che, secondo Ovidio, sarebbe stata eretta sopra il *mundus* con l'ara di Vulcano nel Volcanale; eppure il calendario poneva in stretta relazione *mundus* e Volcanalia. Dico calendario in senso lato, per indicare il corso dell'anno, perché nessuno dei calendari effettivi riporta la cosa, ma la notizia è ricavata da un testo di diritto pontificale scritto da Gaio Ateio Capitone, un giureconsulto del primo secolo della nostra era; vi si diceva: «Il *mundus* suole stare aperto [*patere*] tre volte l'anno: il giorno dopo i Volcanalia, il 5 ottobre e l'8 novembre.»[106]

Questa apertura del *mundus* parrebbe finalmente un fatto oggettivo, ma, almeno all'epoca delle nostre fonti, non poteva essere nient'altro che una idea; infatti ci si dice che il *mundus* sta aperto (*mundus patet*),[107] ma si sorvola sulle modalità dell'apertura. D'altra parte l'apertura stessa poteva essere difficilmente immaginata se il *mundus* fosse quello descritto da Ovidio: non una specie di pozzo con tanto di coperchio, ma una fossa colmata di terra. Però l'immaginazione sembra non avere limiti, soprattutto se opera su idee e non su fatti oggettivi: nel nostro caso l'erudizione antica ha fatto derivare *mundus* da *mondare* e ha dato l'impressione che quell'apertura che, nei termini della descrizione ovidiana, sarebbe dovuta essere uno sterramento, fosse soltanto uno sterramento simbolico, ossia si spazzava via la terra in superficie, lo si «mondava» (*terra*

movetur)[108]. Insomma, stando alla realtà documentaria, diremmo che nessuno apriva niente e tuttavia il *mundus* stava aperto tre giorni all'anno. Ossia con l'espressione *mundus patet* s'indicava una particolare qualità di quei tre giorni.

Prima di arrivare ad una definizione di questa qualità, vorrei ribadire che quando nego la realtà oggettiva del *mundus* e della sua apertura, mi riferisco soltanto alla romanità storica, quando cioè il *mundus* esisteva per sentito dire, per tramandato, etc., ma non cadeva sotto l'osservazione diretta; donde la soggettività d'ogni nozione al riguardo. Non nego, invece, l'eventualità che in epoche non documentate esistesse realmente un *mundus*, o anche più di uno, che veniva aperto tre volte l'anno in vista di una funzione in qualche modo connessa con la ricognizione sacrale della annualità. Può darsi che proprio a questo tipo di *mundus* alluda uno scolio alla 3ª ecloga virgiliana (v. 304) in cui si dice: «Presso gli antichi c'era un pozzo molto profondo, nel quale discendeva un bambino per la ricognizione del momento dell'anno in cui si dovevano fare certi riti [*quot cognosceret anni proventus ad sacra celebranda*]; alla sommità questo pozzo aveva una circonferenza inferiore a tre cubiti» (m 1,33 circa). Con la qualcosa torniamo alla ipotesi del pozzo attraversato dalla immaginaria perpendicolare che dalla volta celeste andava alla volta (rovesciata) sotterranea. Al di qua dell'astrazione concettuale o immaginaria, non sarebbe difficile attribuire ad un pozzo simile la funzione di un osservatorio astronomico empirico ma efficiente, almeno ai fini della ricognizione di particolari momenti dell'anno in cui si dovevano compiere determinati riti. Mettiamo che l'osservazione concernesse la penetrazione dei raggi solari nel pozzo: in un pozzo scavato ad una profondità tale che i raggi del sole ne raggiungano il fondo a mezzogiorno del solstizio estivo (21 giugno), man mano che si va verso l'autunno e l'inverno la zona insolata diminuisce sempre di più; l'insolazione lascia il fondo e tocca la parete nord del pozzo a livelli sempre meno profondi man mano che scorre l'anno fino al solstizio invernale (22 dicembre); se questi livelli, o alcuni di essi, sono stati segnati sulla parete del pozzo, ecco che questa diventa uno strumento per la ricognizione del tempo in quei momenti dell'anno in cui

si ritenesse necessario farlo. Non dico che questa era l'originaria funzione del *mundus*; ma averla proposta come possibile serve a metterci in guardia quando ci limitiamo a cogliere dalle nostre fonti soltanto l'aspetto «sinistro» dei giorni in cui *mundus patet*.

Le nostre fonti parlavano del *mundus* senza saperne molto più di noi; al massimo, al tempo loro, se ne conservava l'ideologia, ma in modo frammentario e, comunque, già snaturata dalle elaborazioni erudite. Quel che sapevano (e grazie a loro anche noi sappiamo) era che tre giorni l'anno il *mundus*, qualsiasi cosa fosse, doveva ritenersi aperto (ma non si sapeva chi l'apriva e soprattutto perché l'apriva), e che durante quei tre giorni erano interdette certe attività (né tutti elencavano le stesse interdizioni); in questa situazione non restava loro che favoleggiare e con gli spezzoni di una arcaica struttura dissolta hanno costruito una nuova struttura (la favola) adeguata alle misteriosofie dell'epoca: «una religione occulta e segreta degli Dei Mani»[109]. D'altra parte, se l'ideologia conservava l'immagine di un foro attraversato dalla perpendicolare che congiungeva un punto della volta celeste con il «cielo» sotterraneo, era lecito pensare che per questa stessa via gli abitatori del sottoterra, i morti e gli dèi Manes, potessero tornare in superficie; e quando ciò accadeva bisognava evitare azioni che sarebbero state inquinate da certe sinistre presenze. Quanto all'aspetto «misterico» di questa «religione», ricorderò che anche a proposito del rito di istituzione del *mundus* Plutarco usa la parola *telete* con cui in greco s'indicava l'iniziazione ai misteri e la stessa celebrazione dei misteri. I misteri più celebri, i prototipici, erano quelli di Eleusi, dedicati a Demetra e alla figlia Persefone, sposa di Ade e regina degli Inferi. Non sorprenderà dunque che il *mundus* sia citato come «mundus di Cerere»[110]; infatti Cerere era identificata con Demetra. Ugualmente si spiega che secondo alcuni il *mundus* era «dedicato a Dispater e a Proserpina»[111]: i Romani chiamarono Dispater (una specie di Iuppiter infero) il greco Ade e Proserpina sua moglie Persefone.

Una volta eliminata la qualificazione genericamente sinistra dei giorni in cui il *mundus* stava aperto, in quanto avventizia o introdotta per giustificare le interdizioni, non restano che le interdizio-

ni stesse per approdare a qualcosa di meno generico e con qualche indizio di necessità. Dovremmo rovesciare la prospettiva suggeritaci dalle fonti: laddove queste presentano Mani, Cerere, Proserpina e Dite come causa delle interdizioni, noi li consideriamo come effetto; laddove le interdizioni vengono presentate come effetto, noi le consideriamo come causa, nel senso che per esse si voleva raggiungere un certo scopo. Quale sia questo scopo ce lo dovrebbero dire proprio le interdizioni. Noi possediamo due elenchi delle interdizioni. Uno, probabilmente desunto dall'opera di Atelo Capitone, dice che era proibito: 1) attaccar battaglia, 2) fare la leva, 3) tenere comizi, 4) operare nella pubblica amministrazione, se non per lo stretto necessario.[112] Il punto 3 non è attendibile, dato che tutti i calendari danno per comiziali (contrassegnandoli con la lettera C) i giorni in cui il *mundus* sarebbe stato aperto; il punto 4 è troppo generico per significare qualcosa di utile alla nostra ricerca. Il secondo elenco è di Varrone; vi si dice che era proibito: 1) attaccare battaglia, 2) fare la leva, 3) salpare, 4) prendere moglie per avere figli (*uxorem liberorum quaerendorum causa ducere*)[113]. Il punto 3 potrebbe essere considerato una appendice o un ampliamento del contenuto dei primi due punti; il punto 4, anche se formulato in quel modo, non fa che estendere ai giorni del *mundus* lo scrupolo che si aveva a celebrare matrimoni nei giorni considerati per qualsiasi motivo *religiosi*. In conclusione, le due uniche interdizioni attendibili, e di per sé e per essere comprese entrambe in tutti e due gli elenchi, sono: attaccar battaglia e fare la leva. A queste dovremmo attenerci per recuperare il senso dell'apertura del *mundus*.

Macrobio riporta l'opinione di Varrone nel 16° capitolo del primo libro dei suoi *Saturnalia*, il quale capitolo è dedicato alla spiegazione dei nomi usati dai Romani per qualificare i diversi giorni dell'anno: fasti, nefasti, comiziali, etc. Del *mundus* parla a proposito dei *dies proeliares*, che sarebbero quelli in cui era lecito far guerra. Dice in sostanza che tutti i giorni sono *proeliares* tranne quando: viene indetto il Latiar ossia la festa delle popolazioni latine (*feriae Latinae*); *si* celebrano i Saturnalia (in dicembre); è aperto il *mundus* (*mundus patet*). Spiega poi che non è lecito combattere: dopo

l'indizione del Latiar, «perché una volta è stata fissata pubblicamente la tregua d'armi (*indutiae*) tra Romani e Latini per il periodo delle Ferie Latine»; durante i Saturnalia, «perché si credeva che Saturno avesse regnato senza alcun fragore di guerra»; quando sta aperto il *mundus* (*patente mundo*), «perché ritenevano che era meglio andare a combattere quando fosse chiusa la bocca di Plutone», cioè quella specie di porta degli Inferi che sarebbe stato il *mundus*. Tutto sommato, l'apertura (o la condizione di apertura) del *mundus* significava: pace; e non per paura dell'Orco ma al fine di instaurare una situazione simile alla tregua d'armi delle Ferie Latine, quando tutti i popoli del Lazio, interrotte le eventuali ostilità, celebravano la loro unità nazionale sacrificando a Giove sulla vetta del Monte Albano; o simile alla situazione della mitica età dell'oro, quando regnava ancora Saturno e non si conoscevano guerre di sorta. Niente di sinistro dunque comportava l'apertura del *mundus*, e niente di negativo, a meno di voler vedere la pace come la negazione della guerra. In tal senso, però, non dovremmo lasciarci guidare da un'etica irenista, ma dovremmo intendere il tutto nei termini della dialettica, più volte rilevata, tra il divenire (espresso soprattutto dalla guerra) e l'essere. La *pax* romana era sostanzialmente un «patto» con gli dèi (*pax deorum*), tra popoli, tra cittadini; ma un «patto» da conseguire, e se per conseguirlo con gli dèi bisognava operare ritualmente, per conseguirlo con i popoli bisognava operare bellicosamente, come pure si doveva lottare all'interno della città per ottenere il patto civile tra le sue componenti. Per quel che concerne l'apertura del *mundus*, diremmo che ideologicamente essa equivaleva ad una rievocazione del patto concluso in origine da uomini di stirpe diversa per formare un solo popolo, il romano, quando hanno ritualmente gettato nella comune fossa di fondazione terra del proprio paese e elementi della propria cultura. Funzionalmente tale rievocazione doveva aver luogo, tra gli altri giorni, in quello successivo ai Volcanalia: dunque serviva, come i Volcanalia, a preparare un evento calendariale che, per il momento, continuiamo ad esprimere convenzionalmente come un'attribuzione della regalità (non importa se al farro appena mietuto, o a un uomo, o a un dio).

Il rapporto del *mundus* con i Volcanalia, abbiamo detto che è

riscontrabile anche nello spazio, quando lo si localizzava nel Volcanale. Può sembrare strano che la fossa di fondazione si trovasse fuori del pomerio; ma dal punto di vista della ricognizione sacrale dello spazio non è più strano del fatto che l'*auguraculum*, cioè l'osservatorio dello spazio in funzione augurale romana, si trovasse sull'*arx* capitolina, e dunque ugualmente fuori del pomerio. Tra l'*arx* e l'eventuale *mundus* del Volcanale il rapporto spaziale avrebbe un senso anche alla luce del collegamento tra la conca celeste e la cavità sotterranea: in un'area ristretta l'*arx* rappresenterebbe l'estremo alto raggiungibile dall'uomo e il *mundus* l'estremo basso; tra i due estremi si trovava appunto Roma. Questa definizione cosmico-assiale della città non doveva necessariamente coincidere con la sua definizione settoriale ottenuta con il pomerio. In funzione di questa evocheremmo la quadripartizione, ossia il sistema per «chiudere» uno spazio «aperto» tradizionalmente usato dai Romani; può darsi che proprio alla quadripartizione alluda la «Roma Quadrata», il probabile secondo *mundus*. Peraltro anche questo secondo *mundus* era messo in qualche connessione con una consultazione augurale, quella compiuta da Romolo sulla vetta del Palatino in concorrenza con Remo che consultava gli uccelli sulla vetta dell'Aventino. La differenza tra le due definizioni era rilevata anche dalla forma dei due eventuali *mundi*, quello del Comizio era rotondo, mentre quadrato era quello del Palatino. Quanto alla funzione augurale va notato: quella del Palatino è puramente mitica (è stata fatta da Romolo una volta per sempre), mentre quella del Campidoglio era praticata nell'attualità storica. Quanto alla centralità dei due *mundi*, va notato: la «Roma Quadrata» è non al centro di Roma, ma al centro di uno spazio chiuso, la cosiddetta «città romulea» o «palatina», invece il *mundus* a ridosso del Campidoglio può essere considerato il centro di uno spazio aperto, il centro da cui si irradiano le strade consolari che misuravano lo spazio romano, un miglio dopo l'altro, a partire dal Campidoglio. Quest'ultima situazione storica viene in qualche modo proiettata da Plutarco al mitico momento della fondazione, quando dice che il *mundus* del Comizio venne assunto come centro per circoscrivere la città «come un cerchio»[114]. Ideologicamente l'*urbs*, il cerchio ur-

bano, ripeteva l'*orbis*, il cerchio dell'orizzonte: non per niente i Romani designavano il mondo tanto come *orbis* quanto come *mundus*; il concetto era esprimibile tanto con il «cerchio» quanto con il suo «centro».

8.12 Opiconsivia (25 agosto)

È la festa della dea Ops venerata con l'epiteto di Consiva o Consivia in due luoghi di culto: un sacrario nella Reggia (cal. precesareo) e un tempio sul Campidoglio (cal. vallense). Nel sacrario della Reggia non poteva entrare nessuno tranne che le vestali e il «sacerdote pubblico»; questo sacerdote non meglio identificato, poi, doveva conciarsi come una vestale, dato che una scritta all'ingresso diceva che chiunque fosse entrato nel sacrario doveva portare in testa il *suffibulum*[115]. E *suffibulum* era un velo «bianco, listato di porpora, rettangolare che le vergini vestali tenevano in capo quando sacrificavano; lo tenevano allacciato con una fibbia»[116].

Abbiamo detto della stretta relazione tra la dea Ops e il potere regale. Si spiega così che abbia avuto un sacrario nella Reggia; e si spiegano anche le cautele circa le persone che potevano entrarvi. A rigor di logica vi sarebbe potuto entrare soltanto il re, cioè il detentore del potere regale; ma Roma non aveva più un re, e dunque al suo posto entrava un sacerdote pubblico (potrebbe trattarsi del *rex sacrorum*, ma anche del pontefice massimo, il quale aveva prerogative regali). Che vi avessero accesso anche le vestali si spiega col fatto che esse erano di casa alla Reggia (cfr. quel che si è detto a proposito dei Vestalia del 9 giugno). Comunque la sovranità, intesa come *ops* (potenza, risorse, ricchezza di mezzi), era passata dal re al popolo romano, e l'amministravano, a livello di culto, *sacerdotes publici*, ovvero sacerdoti del popolo. Così che Ops Consiva «viene ritenuta la terra; e viene venerata dal popolo romano nella Reggia perché fornirebbe ogni risorsa [*opes*] al genere umano»[117]. Con ciò non voglio dire che la funzione tellurica di Ops sia avventizia, come se fosse stata adottata per sostituire la funzione regale una volta cacciati i re. Funzione tellurica e funzione regale potevano benissimo coincidere sin dalle origini; anzi la coinciden-

za è attestata dal momento dell'anno, quando cioè il raccolto è stato immagazzinato e il cereale (la risorsa, la ricchezza) è passato dalla terra all'uomo; la differenza tra momento originario e attualità sarebbe nella identificazione dell'«uomo» che ha ottenuto le ricchezze della terra: costui era il re in epoca monarchica, ma era il «genere umano» in un mondo senza re.

Se la funzione regale ci porterebbe ad una interpretazione dimezzata di Ops, altrettanto però accade quando si riduce tutto alla funzione tellurica. Questo è quanto è accaduto con l'interpretazione dell'epiteto Consiva che, collegandolo (peraltro correttamente) al dio Consus e ai Consualia di quattro giorni prima, gli studiosi hanno per lo più ridotto in funzione dell'immagazzinamento del grano. Ma noi abbiamo visto appunto che né Consus né i Consualia possono essere ridotti a questa funzione. Né basta, ma lo stesso epiteto, nella forma *consivius*, sappiamo che veniva dato anche a Giano[118], un dio cioè che non dovrebbe avere niente a che fare con l'immagazzinamento del grano. Giano è un dio che, sia pure estraneo al *condere* = immagazzinare, ha a che fare col *condere* = fondare, e soprattutto ha a che fare con la regalità.

8.13 Volturnalia (27 agosto)

È l'ultima festa del ciclo arcaico. Sappiamo soltanto che era dedicata a Volturnus. Ma niente sappiamo di questo dio, tranne che aveva un proprio flamine[119]. Possiamo al massimo congetturare che Volturnus sia un altro nome di Vertumnus (sul quale v. il culto del 13 agosto), sempre che i due nomi derivino l'uno da *volvere* e l'altro da *vertere*, ossia da due verbi dal significato analogo[120].

NOTE

[1] Liv. 10, 33, 9.
[2] Liv. 35, 9, 6.
[3] Cic., *de leg.* 2, 11, 28; Tac., *ann.* 2, 49.
[4] Liv. 22, 37, 5.
[5] Aug., *res gest.* 21; Dio 60, 5, 3; Vell. 2, 100, 2; Suet., *Aug.* 29, 1
[6] È annotato dai calendari arvale, amitemino, anziate recenziore. Inoltre: Dio 51, 19, 6; Macr., *Saturn.* 1, 12, 35.
[7] Lyd., *de mens.* 4, 114.
[8] Serv., *ad Aen.* 8, 652.
[9] Plin., *n.h.* 29, 57.
[10] Liv. 5, 47, 3 sg.
[11] Lucr. 4, 680.
[12] Plin., *n.h.* 18, 3, 3.
[13] Senza modificare il testo tramandatoci e con riferimento al trattamento del farro, si potrebbe intendere: prima della trebbiatura (e quindi della fuoriuscita dalle guaine) del grano *vecchio*, e prima dell'ingresso del grano *nuovo* nelle guaine.
[14] Varr., *de l. lat.* 5, 52.

[15] Fest. 436 L.

[16] Liv. 9, 43, 25; 10, 1, 9.

[17] *Sat.* 1, 16, 8.

[18] CIL 6, 30975.

[19] Dio Cass. 37, 24, 1 sgg.

[20] *De leg.* 2, 8, 21: *salutem populi auguranto*.

[21] Ad un tempio di Honos dedicato da Q. Fabio Massimo nel 233 a.C. (Cic., *de* nat. deor. 2, 23, 61) si aggiunse Virtus, per un voto fatto nel 222 a Honos e Virtus dal console M. Claudio Marcello (Liv. 27, 25, 7 sgg.), cui seguì nel 205 la dedica a Virtus da parte di suo figlio. Un altro celebre tempio di Honos e Virtus era quello fatto costruire da Mario con il bottino ricavato dalla vittoria sui Cimbri e i Teutoni.

[22] Il vallense specifica: *Solis Indigitis in colle Quirinale sacrificium publicum*; però lo pone all'8 agosto anziché al 9.

[23] Dio Cass. 43, 44, 6; App., *bell. civ.* 2, 106, 442.

[24] Varr., *de l. lat.* 5, 74; Quintil., *instit.* 1, 7, 12.

[25] Liv. 8, 9.

[26] Plin., *n.h.* 3, 5, 56.

[27] Liv. 1, 2, 6; *Orig. gent. Rom.* 14, 2-4; Tibull. 2, 5, 43 sg.; Verg., *Aen.* 12, 794; Paul. Fest. 94 L.; Serv., *ad Aen.* 1, 259. Dionigi d'Alicarnasso (1, 64, 5) riporta la dedica dell'*heroon* consacrato al dio Indigete: «Al dio padre etonio che governa [*diepei*] il flusso del Numico.»

[28] Gell. 2, 16, 9. Dionigi (cit. nella nota precedente) aggiunge che secondo alcuni l'*heroon* sarebbe stato dedicato da Enea ad Anchise invece che dai Latini ad Enea.

[29] Fest. 212 L.: l'identificazione si desume dalla sostituzione di Enea con Latino e dell'Indiges col Latiaris.

[30] Era proibito rendere noti i loro nomi individuali, o, come dice Paolo Diacono (94 L.) *Indigetes dii, quorum nomina vulgari non licet.*

[31] Cal. Alifano e Amiternino.

[32] Cal. precesareo di Anzio. L'Alifano specifica la località (*ad portam Trigeminam*), ma chiama Ercole Invictus invece che Victor. Comunque sappiamo da Macr., Sat. 3, 6, 10, che il tempio di Porta Trigemina era dedicato a Ercole Victor.

[33] In Macr., *Saturn.* 3, 6, 10.

[34] Cal. Alifano e Amiternino.

[35] Liv. 1, 7, 15.

[36] Oltre a Virgilio e Livio citati, v. Ovid., *fast.* 1, 54 agg.; Pseudo-Aur. Vict. 6,5; Diod. Sic. 4, 21, 1; Dion. Hal. 1, 39; etc.

[37] Plin., *n.h.* 110, 29, 41; Solin. 1, 18.

[38] Fest. 270 L.; cfr. Macr., *Saturn.* 3, 6, 11; Liv. 9, 29; Val. Max. 1, 2, dove la scomparsa dei Potizi avviene in un anno e non in un mese, e Claudio diventa cieco per avere prodotto il «sacrilego» cambiamento.

[39] Varr., *de l. lat.* 6, 54; Macr., *Saturn.* 3, 12, 2. Cfr. inoltre le iscrizioni CIL 6, 312-319.

[40] Macrobio (*Saturn.* 3, 6, 11) racconta di un tale Octavius Hersennius, tibicino in gioventù, che poi si dà al commercio; gli affari gli vanno bene e allora *decimam Herculi profanavit.*

[41] Fest. 298 L. Il *polluctum Herculis* era proverbiale; per esempio così Macrobio (*Saturn.* 3, 16) spiegava il significato del termine *catillones*: erano chiamati in tal modo «quelli che, arrivando per ultimi al *polluctum Herculis*, leccano i piatti [*catillos*]».

[42] Forse da questo diverso atteggiamento dipende il diverso modo di sacrificare: il sacrificio usuale veniva compiuto con il capo velato, mentre il sacrificio all'Ara Massima, riproducente il pagamento della decima, si faceva, come abbiamo detto, a capo scoperto (alla greca).

[43] Se può apparire indicativo il rapporto di Ercole con i mercanti, più volte attestato (per esempio anche dal passo di Macrobio citato in nota 40), forse va ascritto al possesso «precario» di ciò che viene messo in commercio, ossia di qualcosa che il commerciante non possiede, ma detiene provvisoriamente.

[44] Liv. 5, 13, 6 (anno 399 a. C.).

[45] Liv. 1, 21, 3; Plut., *Numa* 13; etc.

[46] CIL 6, 30738. Naturalmente il Silvano a cui allude questa iscrizione è Saturno che, identificato con il greco Kronos padre di Zeus a sua volta padre di Herakles, può figurare come nonno di Ercole. Però ciò non toglie valore a questa testimonianza: se si poteva chiamare Silvano anche Saturno, vuol dire che in certi contesti parlare di Saturno o parlare di Fauno era la stessa cosa; per esempio ciò accadeva quando si formulava l'idea di una regalità latina primordiale: tra i primi re latini si annoverava sia Fauno che Saturno. Oppure in un contesto che diremmo iconografico: tanto Silvano quanto Saturno erano raffigurati vecchi e con una falce in mano. Un contesto spaziale: una statua di Silvano era collocata «davanti al tempio di Saturno» (Plin., *n.h.* 15, 17).

[47] Ov., *fast.* 2, 237; Plut., *Fab. Max.* 1; Sil. it., *Pun.* 6, 636.

[48] *Opportuna mea est cunctis natura figuris; /in quamcumque voles, verte: decorus ero* (4, 2, 21 sg.). In questa stessa elegia è detto che Vortumnus è un dio etrusco, e si fa derivare il suo nome (qui nella forma *Vertumnus*) da *vertere*. Si

riporta anche una tradizione che il dio avesse fatto deviare (*vertere*) il corso del Tevere e per questa ragione sarebbe stato chiamato Vertumnus (v. 10).

[49] *Numa* 15.

[50] Liv. 42, 10, 5; etc.

[51] Lo annota il calendario prenestino.

[52] Tac., *ann.* 2, 49.

[53] Liv. 1, 45.

[54] L'alternativa avrebbe comportato la sostituzione di Diana con un'altra dea simile. Probabilmente ciò è avvenuto quando fu assunta a dea federale una dea Ferentina non meglio identificata. Tale sostituzione è documentata da Cincio in questi termini: «Dopo la distruzione di Alba fino al consolato di P. Decio Mure i popoli latini erano soliti riunirsi per deliberare presso la sorgente di Ferentina [*ad Caput Ferentinae*] che sta sotto il Monte Albano» (Fest. 276 L.). Con il consolato di Decio Mure, s'intende la battaglia di Trifano (340 a. C.) in cui il console votò se stesso alla morte ottenendo così la vittoria contro i Latini; dopo di che fu sciolta per sempre la Lega Latina. In Cincio (o in Festo) si fondono Diana e Ferentina, la dea che sostituisce Diana nelle ultime espressioni di una confederazione latina in funzione antiromana.

[55] Liv. 1, 45, 2.

[56] Fest. 460 L. Cfr. Plut., *q.R.* 100.

[57] Ov., *fast.* 3, 271 sgg.; Strab. 5, 239; Paus. 2, 27, 4; Serv., *ad Aen.* 6, 136; etc.

[58] Liv. 1, 3, 8.

[59] Ov., *fast.* 3, 267 sgg.; Prop. 2, 32, 9; Stat., *silv.* 3, 1, 55.

[60] Varr., *de l. lat.* 6, 19.

[61] Paul. Fest. 48 L.

[62] Schol. Veron. *ad Aen.* 5, 241.

[63] Paul. Fest. 279 L.

[64] Fest. 238 L.

[65] Tac., *annal.* 2, 49.

[66] Ov., *fast.* 1, 99, dove Giano è rappresentato con una chiave nella mano sinistra.

[67] Tanto che qualcuno ha preferito credere ad un errore del copista e leggere *flamen Quirinalis* invece che *Portunalis*.

[68] *De l. lat.* 6, 16.

[69] *Rer. rust.* 1, 1, 6.

[70] Fest. 322 L.

[71] Varr., *de l. lat.* 6, 16.

[72] Nel passo citato alla nota precedente, Varrone aggiunge che «nelle

porte di Tuscolo sta scritto: Non trasportare in città il vino nuovo prima della proclamazione dei Vinalia». Si tratta dei Vinalia Priora anche se quanto precede si riferisce ai Vinalia Rustica, in quanto tratta della vendemmia. Questa commistione contestuale si spiega col fatto che Varrone usa entrambi i Vinalia per dimostrare come viticoltura e vinificazione fossero nel Lazio oggetto di «non lieve apprensione» (*cura non levis*).

[73] Varr., *de l. lat.* 6, 20.

[74] Paul. Fest. 36 L.

[75] Tert., *de spect.* 5, 5; 7; 8, 6.

[76] Per esempio: Poseidon crea il cavallo o in concorrenza di Atena che crea l'olivo (Verg., *georg.* 1, 13 sg., e relativo scolio di Servio) o fecondando una roccia (Sch. *ad Pind. Pyth.* 4, 245), oppure prende forma di cavallo per accoppiarsi a Demetra (Paus. 8, 25, 5 sgg.).

[77] Dion. Hal. 1, 32, 2, dice che i Romani hanno chiamato Consualia una festa degli Arcadi dedicata a Poseidon Hippios.

[78] Liv. 1, 16, 4; Plut., *Rom.* 27; Dion. Hal. 2, 56, 1 sgg., dove si trova il particolare dei senatori che sotterrano i pezzi del cadavere di Romolo.

[79] A questo proposito ricordiamo che Servio Tullio, cui si attribuiva l'introduzione in Roma di Diana Aricina, viene ucciso dal suo successore, Tarquinio il Superbo: insomma gli è toccata la sorte di un *rex nemorensis*; e aggiungiamo: con Tarquinio il Superbo cacciato da Roma si realizza il tradizionale rifiuto romano della regalità.

[80] Liv. 1, 9, 6.

[81] *Fast.* 3, 197 sgg.

[82] CIL 6, 457.

[83] CIL 6, 826.

[84] Varr., *de l. lat.* 6, 20.

[85] Macr., *Saturn.* 1, 12, 18.

[86] Verg., *Aen.* 7, 678 e relativi scolii (Serv., Schol. Ver.).

[87] Verg., *Aen.* 8, 19 *l.*

[88] A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pagg. 34 sgg.

[89] Dion. Hal. 6, 2; *Ov., fast.* 6, 626 sgg.; Plin., *n.h.* 36, 70; Plut., *de Fort. Rom.* 10.

[90] Macr., *Saturn.* 1, 12, 18.

[91] *Aen.* 8, 242.

[92] Dion. Hal. 1, 42, 2 sg.; cfr. Sol. 1, 8 sg.

[93] Serv., *ad Aen.* 8, 190. Che Caca potesse essere venerata «al modo di Vesta» (*sicut Vestae*) è comprensibile: era una figlia del dio-fuoco Vulcano.

In una lezione del passo di Servio è detto che questo culto era svolto *per virgines Vestae*, cioè per mezzo delle vestali.

[94] Ov., *fast.* 5, 724.

[95] Gell. 13, 23, 2. Abbiamo citato questa formula a proposito del Tubilustrium del 23 marzo, nonché della festa di Maia alle calende di maggio.

[96] Ov., *met.* 14, 829 *sgg.*

[97] Liv. 1, 10, 7.

[98] Liv. 1, 10, 6.

[99] Paul. Fest. 81 L.: *Fetiales a ferendo dicti: apud hos enim belli pacisque faciendae ius est. Feretrius Iuppiter dictus a ferendo, quod pacem ferre putaretur; ex cuius templum* [sott.: i feziali] *sumebant sceptrum per quod iurarent et lapidem silicem quo foedus ferirent.*

[100] Liv. 1, 24. Nel nome dell'Horatius vincitore di questo duello si potrebbe forse rinvenire quell'Hora (Quirini) che abbiamo definito una dote da re senza poterla specificare.

[101] In Fest. 144 L.

[102] Plut., *Rom.* 11

[103] Ov., *fast.* 4, 820 *sgg.*; Plut., *Rom.* 11

[104] Fest. 310, 312 L.

[105] Plut., *Rom.* 9.

[106] Fest. 144 L. (*epit.* p. 145).

[107] Macr., *Saturn.* 1, 16, 16.

[108] Fest. 126 L.

[109] Fest. 144 L.

[110] Fest. 126 L.

[111] Macr., *Saturn.* 1, 16, 17.

[112] Fest. 144, 146 L.

[113] In Macr., *Saturn.* 1, 16, 18.

[114] Plut., *Rom.* 11.

[115] Varr, *de l. lat.* 1, 6, 21.

[116] Paul. Fest. 475 L.

[117] Fest. 202 L.

[118] Macr., *Saturn.* 1, 9, 16.

[119] Varr, *de l. lat.* 6, 21; 7, 45; Paul. Fest. 519 L.

[120] A livello etimologico prenderemmo in considerazione il fatto che il nome di Volturnus veniva dato anche a un vento e dalla stessa radice di Vertumnus è formata la parola *vertex*, «turbine di vento». Il vento *volturnus* è un vento meridionale che era identificato con l'euro (Colum. 11, 12, 65; al 17 sett.) o col favonio (Pol. Silv. al 15 sett.).

CAPITOLO NONO

SETTEMBRE

9.1 Calende

La norma calendariale romana, ricordiamo, assegnava tutte le calende a Giunone, mentre a Giove spettavano le idi. Le calende di settembre fanno eccezione: sono le uniche a contemplare un culto di Giove. Un calendario, l'anziate recenziore, dice espressamente che erano una «festa di Giove» (*Feriae Iovi*). Due altri, l'arvale e l'amiternino, annotano l'anniversario di un tempio a Giove Tonante sul Campidoglio; si tratta di un tempio dedicato da Augusto nel 26 a.C. per grazia ricevuta, ossia «per lo scampato pericolo quando durante la spedizione contro i Cantabrici mentre viaggiava di notte un fulmine sfiorò la sua lettiga e tramortì il servo che faceva luce davanti»[1].

Peraltro anche un'altra clamorosa eccezione distingue il mese di settembre: si direbbe un mese senza feste, dato che non vi compare nessun nome festivo e le uniche giornate segnate in grandi capitali sono le calende, le none e le idi. Appunto alle idi, tuttavia,

aveva luogo un'importante rito detto *epulum Iovi*, un banchetto sacro dedicato a Giove. E non basta, ma in questo mese si celebravano anche i Ludi Magni o Romani, che, come *l'epulum* delle idi, erano fatti in onore di Giove Ottimo e Massimo.

Tutto sommato l'impressione che settembre fosse un mese senza feste, va corretta: era tutto una festa e precisamente una festa di Giove; tanto che il dio invadeva anche le calende, ossia un momento della lunazione che la religione romana opponeva al momento di Giove, le idi, così come il primo falcetto lunare si oppone al plenilunio, la «scarsezza» alla «pienezza», ciò che è *in fieri* (il divenire) a ciò che è (l'essere), il potenziale all'attuale, e via dicendo.

9.2 Ludi Magni o Romani (4-19 settembre)

La massima estensione dei Ludi Magni o Romani andava dal 4 al 19 settembre. Questo periodo festivo è interamente documentato da tre calendari: il maffeiano, il vallense e l'amiternino. Il calendario precesareo documenta soltanto tre giornate (contrassegnate da una M): l'8, il 9 e il 10; il 7 manca, come pure manca tutto il resto di settembre dopo il 10, tranne che il 13, il 14, il 24 e il 25; ma ci sono il 4, il 5 e il 6 e in nessuno di questi tre giorni compare l'indicazione dei ludi. È lecito pensare che, come per altri ludi, anche questi di settembre siano aumentati col tempo.

La tradizione faceva risalire a Tarquinio Prisco l'istituzione di questi ludi. «Allora per la prima volta fu fissato il luogo del circo che adesso si chiama Massimo. Furono assegnati ai senatori e ai cavalieri i settori dove ciascuno si sarebbe fatto il proprio palco [*spectaculum*]; furono chiamati fori. I palchi sorretti da travi si trovavano ad un'altezza di 12 piedi dal suolo. Ci furono corse di cavalli e gare di pugilato con pugilatori fatti venire dall'Etruria. Quei giochi solenni divennero annui e furono variamente chiamati Romani e Magni.[2]» A volte sono stati chiamati anche Maximi, forse perché eseguiti nel Circo Massimo. Il titolo di Magni veniva spiegato con la loro «grandezza», «perché venivano dati affrontando una grossa spesa»[3], ma la loro «grandezza» si spiegava col fatto che

«venivano eseguiti in onore di Giove, che reputavano il dio principale»[4]. Quanto al titolo di Romani, va spiegato per una loro storica contrapposizione alle cosiddette Feriae Latinae. Vedremo meglio la cosa nel quadro complessivo di settembre.

Circa la durata dei ludi, parrebbe che originariamente fosse di tre giorni; lo si ricava dalla notizia di una loro probabile restaurazione o riforma del 367 a.C., in occasione di una solenne rappacificazione tra patrizi e plebei: «Riportati finalmente gli ordini alla concordia, dopo una lunga ostilità, il senato ritenne cosa onorevole e meritevole, quanto altre mai, agli occhi degli dèi, fare eseguire i Ludi Maximi aggiungendo al triduo una quarta giornata.[5]» Alla fine della repubblica i giorni erano diventati sedici.

Dionigi d'Alicarnasso (7, 72) ci dà la descrizione dettagliata di una solenne parata che precedeva l'inizio dei giuochi. La parata muoveva dal Campidoglio e, passando per il Foro, arrivava al Circo Massimo. Aprivano il corteo due gruppi di fanciulli «giunti all'età di partecipare alla processione». Il primo gruppo era composto dai figli di cittadini dell'ordine equestre: andavano a cavallo ed erano inquadrati, come la cavalleria in guerra, per squadroni e centurie. I giovanetti del secondo gruppo andavano a piedi: erano coloro che da grandi «avrebbero combattuto in fanteria»; erano ordinati in classi e schiere come l'esercito romano in battaglia. Particolare interessante è che agli occhi di Dionigi i fanciulli erano così militarmente schierati «come per andare a scuola»; si direbbe alludere ad una specie di istruzione militare. Altra interessante interpretazione di Dionigi è quella che attribuisce alla parata lo scopo di mostrare agli spettatori stranieri quanto bella e numerosa fosse la schiera dei futuri cittadini di Roma.

Appresso venivano i quadrigari, i bigari e i cavallerizzi; quindi i partecipanti alle gare di atletica leggera e pesante, completamente nudi tranne che al bacino. Seguivano tre gruppi di danzatori, rispettivamente composti da adulti, da adolescenti imberbi e da fanciulli. I danzatori indossavano una tunica rossa stretta alla vita da una cintura di bronzo, dalla quale pendeva sul fianco una spada; impugnavano una lancia più corta della media. I danzatori adulti portavano in testa un elmo di bronzo crestato e piumato.

Ciascun gruppo era guidato da un corifeo che suggeriva e mostrava i successivi movimenti e passi di danza eseguendoli per primo. Era un ballo concitato, una danza di guerra che Dionigi paragona alla pirrica, la danza guerresca dei Greci. Dietro i danzatori veniva una banda musicale composta da flautisti e citaristi; lo strumento dei flautisti era una *tibia* corta e di foggia antiquata; i citaristi suonavano la lira a sette corde e il *barbiton*, un'altra specie di lira. Faceva parte del corteo anche il personale addetto ai servizi: incensatori e portatori di vasi d'oro e d'argento che Dionigi distingue in «sacri» (*hiera*) e «profani» (*demosia*). Infine venivano i simulacri degli dèi portati a spalla; dice Dionigi che erano del tutto simili, nella foggia, negli ornamenti e negli attributi, alle statue divine greche. Compiuta la parata, consoli sacerdoti e aruspici procedevano ai sacrifici.

Circa i ludi, ecco quanto dice Dionigi (7, 73). C'erano corse di quadrighe, di bighe e di cavalli singoli, in tutto uguali a quelle che si svolgevano durante i grandi giochi panellenici, tranne che per due cose, che tuttavia, secondo Dionigi, erano o erano state praticate anche in certe regioni della Grecia. Una consisteva nell'aggiungere alle bighe, fuori giogo, un terzo cavallo che tirava una corda legata al carro; l'altra in un completamento della gara con una corsa a piedi ingaggiata dai *desultores*. Il *desultor* era una figura caratteristica dei giochi circensi: accompagnava l'auriga e aveva il compito di dare spettacolo durante la corsa saltando giù dal carro, rimontandovi, o balzando da un carro all'altro. Nel nostro caso il *desultor*, quando il carro arrivava al traguardo, saltava a terra e ingaggiava una gara di corsa con gli altri *desultores*. La figura del *desultor*, in quei finti combattimenti che erano i ludi, rappresentava il combattente che nei carri da guerra prendeva posto accanto all'auriga durante la battaglia. Circa le altre gare, Dionigi pur avendo parlato prima di atleti «leggeri» e «pesanti», non menziona che il pugilato e la lotta.

L'organizzazione (*cura*) dei Ludi Magni era affidata agli edili curuli. La tradizione voleva addirittura che l'edilità curule fosse stata istituita in funzione di questi giochi, nel 367 a.C., quando, come si è detto, venne aggiunta una quarta giornata al triduo ori-

ginario. Prima c'erano soltanto due edili, magistrati plebei come i tribuni della plebe, i quali operavano in funzione dell'organizzazione plebea. Abbiamo parlato di questi edili che dopo l'istituzione dell'edilitá curule vennero detti plebei a proposito dei Ludi Ceriales di aprile. Si direbbe che così come l'edilità curule ricalcava l'edilità plebea, la riforma del 367 ricalcò dal punto di vista organizzativo i Ludi Ceriales che erano appunto curati dagli edili plebei. Ecco comunque come ci viene presentata la cosa: fu deciso di aggiungere una giornata ai Ludi Magni e «dato che gli edili della plebe rifiutarono questo incarico, si annunciò da parte dei giovani patrizi che essi avrebbero volentieri reso quell'onoranza agli dèi immortali, purché fossero nominati edili. Furono ringraziati pubblicamente e un senato consulto dispose che il dittatore [Camillo] facesse eleggere dal popolo due edili patrizi»[6]. La nuova magistratura venne detta curule per connotarne la dignità[7].

Nella redazione liviana riportata sopra va notato il fatto che si rileva il rifiuto degli edili plebei ma non si dice perché fossero in grado di accettare o rifiutare l'incarico. In altri termini: si dà per scontato che toccasse agli edili plebei di occuparsi della cosa. Effettivamente all'epoca di Livio era scontato che la cura dei *ludi solemnes* dovesse essere affidata agli edili, plebei o curuli che fossero[8]; ma la storia dell'edilità non rende certamente ovvio il legame di questa magistratura con i ludi. Congetturabile sì: gli *aediles* prendevano il nome dalla *aedis Cereris* aventiniana, il centro politico e religioso della plebe; essi curavano l'organizzazione plebea che aveva eletto per sede questo tempio; in funzione della dea titolare del tempio la plebe celebrava in aprile i Ludi Ceriales; coloro che curavano l'organizzazione plebea avevano anche l'incarico di curare i Ludi Ceriales. E che gli edili plebei avessero il compito di organizzare i Ludi Ceriales non è una congettura, ma un fatto documentato. In sostanza: solo nella eventualità di porre i Ludi Magni riformati in concorrenza con i Ludi Ceriales, si poteva pensare di affidare i primi ai *curatores* dei secondi. E, d'altra parte, si comprenderebbe il rifiuto degli edili plebei, come se non volessero prestarsi a questo disegno che poteva sminuire la popolarità dei Ludi Ceriales. Questa diminuzione di popolarità temuta dai ple-

bei, era invece desiderata dai patrizi: ecco che cosa si vuol dire, in sostanza, quando nel clima di riconciliazione viene proposta e accolta l'istituzione della edilità curule. Non dimentichiamo che la rappacificazione di cui si sta parlando è stata ottenuta con uno scambio di concessioni: i patrizi accettavano che un plebeo diventasse console (nello specifico si tratta di Lucio Sestio) e i plebei accettavano che l'amministrazione della giustizia passasse nelle mani di un pretore unico che fosse di estrazione patrizia (soltanto nel 236 a.C. i plebei ottennero l'accesso a questa carica). La tendenza era di equiparare patrizi e plebei, a livello di *civitas*, ma non mancava una certa resistenza delle parti in causa nel senso della conservazione: i patrizi volevano certamente conservare il più possibile dei loro privilegi, i plebei volevano conservare il più possibile la loro connotazione di forza politica unitaria. Con l'edilità curule creata per l'esecuzione dei Ludi Magni riformati si ottenevano entrambi gli scopi: i patrizi acquisivano una magistratura esclusiva e i plebei non rinunciavano alla loro connotazione «ceriale», ossia non tradivano Cerere per passare a Giove.

Quanto sopra non va inteso come un tentativo di ricostruire un evento; è invece una interpretazione del messaggio che l'annalistica romana ci ha trasmesso raccontandoci in un certo modo la presunta riforma dei Ludi Magni (che, per quanto ci riguarda, poteva essere addirittura la loro istituzione) in connessione con la creazione dell'edilità curule. Tanto più che, se si prendono in considerazione i singoli elementi del messaggio, astratti dal contesto, si trova che proprio i Ludi Magni, l'elemento centrale, sono intercambiabili con le Ferie Latine. Ora, in un messaggio è ammessa l'intercambiabilità di certe parole (sinonimi), ma in un evento storico la cosa diventa inconcepibile. Sta di fatto che Plutarco, riferendo la stessa rappacificazione del 367 (l'anno in cui fu eletto console il plebeo Lucio Sestio), mette le Ferie Latine al posto dei Ludi Magni: «fu deliberato... di aggiungere un giorno alle cosiddette Ferie Latine e di far durare la festa quattro giorni»[9]. Si dirà, ed è stato detto, che Plutarco ha fatto confusione, ma resta documentata almeno una certezza: si poteva fare confusione; il che, in altri termini, equivale a quanto detto sopra: Ludi Magni e Ferie

Latine erano intercambiabili; poco importa poi che lo scambio derivasse da disinformazione o fosse intenzionale.

L'intercambiabilità tra Ludi Magni e Ferie Latine spunta fuori anche in contesti differenti. Abbiamo visto che per Livio i Ludi Magni sono stati istituiti da Tarquinio Prisco; bene, Dionigi d'Alicarnasso (4, 49) attribuisce a Tarquinio Prisco non l'istituzione dei Ludi Magni, bensì quella delle Ferie Latine. E non basta ma sempre Dionigi (6, 95) riferisce una riforma delle Ferie Latine ottenuta con l'aggiunta di una giornata e deliberata ancora una volta per celebrare la pace tra patrizi e plebei; però si tratta della pace che seguì la secessione aventiniana del 492 a.C. Ne abbiamo parlato a proposito dei Ludi Ceriales d'aprile, mettendo in connessione la pace latina seguita alla vittoria di Postumio (il quale, secondo Dionigi, l'avrebbe ottenuta votando il tempio di Cerere sull'Aventino) con la pace plebea seguita alla secessione sull'Aventino, presso il tempio di Cerere. Ed ecco la riforma ricordata da Dionigi: il senato per la pace e la riconciliazione ordinò, tra le altre feste di ringraziamento agli dèi, di aggiungere un giorno alle Ferie Latine che da allora compresero tre giornate (le altre due erano state istituite una da Tarquinio Prisco il fondatore della festa e l'altra dal popolo quando fu cacciato Tarquinio il Superbo); l'incarico di questa terza giornata venne dato agli edili della plebe che, per la circostanza, vennero autorizzati ad indossare la toga pretesta, a sedere sulla *sella eburnea* (il trono d'avorio dell'autorità suprema) e a portare le insegne della regalità. È lecito presumere che in questa «riforma» delle Ferie Latine si volesse vedere l'istituzione dei Ludi Ceriales.

Se nella formulazione annalistica da cui attingevano le nostre fonti si doveva mettere in qualche connessione con le Ferie Latine tanto l'origine dei Ludi Magni quanto quella dei Ludi Ceriales, all'epoca delle stesse fonti non si poteva inventare una connessione del genere, tale era la differenza non solo tra i Ludi Ceriales e i Ludi Magni, ma tra entrambe queste feste e le Ferie Latine storiche. I Ludi Ceriales e i Ludi Magni avevano almeno qualcosa in comune: consistevano sostanzialmente in giochi, erano celebrati ad una data fissa (ma gli uni in aprile e gli altri in settembre),

erano organizzati da edili (ma plebei per gli uni e curuli per gli altri), avevano luogo in Roma; invece le Ferie Latine non erano caratterizzate da ludi (si chiamavano *feriae* e non *ludi*)[10], non avevano una data fissa ma venivano indette di volta in volta, erano dirette dai consoli (gli edili, né plebei né curuli, non vi avevano niente a che fare), avevano luogo sul Monte Albano.

Circa la forma istituzionale delle Ferie Latine, questo è il quadro che forniscono i dati raccolti da Mommsen[11]: era una festa delle città latine (la Lega Latina), indetta e presieduta da Roma; si teneva presso il tempio di Giove Laziare sul Monte Albano; i consoli ne fissavano l'esecuzione il giorno del loro ingresso in carica; probabilmente non partivano per le province loro assegnate prima di avere espletato le *feriae*; in caso di assenza di consoli veniva nominato un apposito dittatore (*dictator feriarum Latinarum causa*); durante il tempo in cui i consoli erano impegnati nell'esecuzione dalla festa, il potere in Roma era affidato ad un *praefectus*. «Le città che vi partecipavano», scrive Dionigi d'Alicarnasso (4, 49), «portano alcune agnelli, alcune formaggi, alcune una certa quantità di latte, ed altre cibi del genere. In comune vengono immolati tori e ciascuna città riceve una porzione fissa delle carni.» Aggiunge poi che le Ferie prevedevano istituzionalmente «che si dovesse far mercato». Per quel che ne sappiamo, tutto quel che nelle Ferie Latine potrebbe ricordare, sia pur lontanamente, i ludi era il gioco dell'altalena (*oscillum*) mediante una fune agganciata al ramo d'un albero.[12]

L'impressione generale è che Roma si sia appropriata gradatamente delle Ferie Latine, prima con l'istituzione dei Ludi Magni e dei Ludi Ceriales (istituiti in concorrenza con la festa dei Latini), poi con la loro conduzione diretta a mezzo dei propri magistrati supremi. È impossibile tradurre in date questa gradualità; anche il «prima» e il «poi» qui usati vanno presi per buoni limitatamente al loro valore logico e non cronologico: niente sappiamo su quel che è accaduto prima o dopo o, perché no?, anche durante, ossia contemporaneamente. Però è possibile tradurre in termini passabilmente storici (senza pretese cronologiche; la storia non è soltanto cronologia) il discorso annalistico romano in materia di ludi. Quan-

do l'annalistica dice «fu aggiunto un giorno alle Ferie Latine», s'intende che la giornata in più doveva venir celebrata in Roma e non sul Monte Albano; e ciò comportava: a) l'introduzione della nuova festa del calendario romano, indipendentemente dalle Ferie Latine che non ne facevano parte, b) la creazione di un curatore della nuova festa, indipendentemente da chi aveva l'incarico di dirigere le Ferie Latine, c) la diversificazione formale della nuova festa che parrebbe ottenuta mediante l'esecuzione di ludi, ossia di qualcosa che mancava alle Ferie Latine storiche (ma potrebbe essere stata sottratta alle Ferie originali). Quando l'annalistica dice «fu aggiunto un giorno ai due/tre esistenti», propone di fatto una sequenza del genere: a) in origine c'erano le Ferie Latine che si svolgevano in due giorni, b) poi si istituirono i Ludi Ceriales e le giornate delle Ferie divennero idealmente tre (Dionigi d'Alicarnasso), c) infine si istituirono i Ludi Magni che portarono la durata «ideale» delle Ferie da tre a quattro giorni (Plutarco).

In conclusione, Ferie Latine, Ludi Ceriales e Ludi Magni erano «idealmente» allo stesso titolo feste della latinità, ossia occasioni d'incontro e di pace tra genti di uno stesso sangue (o che in quelle occasioni si consideravano dello stesso sangue); le Ferie Latine imponevano la tregua di guerra[13], così come i Ludi Ceriales e i Ludi Magni erano messi in connessione con la pacificazione dei patrizi e plebei. Tale pacifico confronto nella visione romana si specificava poi: 1) all'esterno, tra Roma da un lato e le città latine dall'altro, cosicché i Ludi Magni furono detti anche Romani in contrapposizione alle Ferie che erano Latine; 2) all'interno tra patrizi che ebbero l'edilità curule in vista dell'esecuzione dei Ludi Magni e plebei che avevano già la loro edilità in funzione, tra l'altro, dei loro Ludi Ceriales; il che comportava una contrapposizione tra Ludi Magni e Ludi Ceriales, in parallelo con la contrapposizione tra Ludi Romani e Ferie Latine. I ludi di settembre si direbbero un termine medio tra plebe romana, rispetto alla quale (e ai plebei Ludi Ceriales) erano Ludi Magni, e la latinità, rispetto alla quale (e alle Ferie Latine) erano Ludi Romani.

9.3 Giove Ottimo Massimo (13 settembre)

Se tutte le idi sono di Giove e settembre è il mese di Giove, le idi di settembre promettono la più cospicua manifestazione di questo dio. Così è: alle idi di settembre si celebrava il natale del tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, il simbolo stesso dello stato romano. L'erezione di questo tempio diede a Roma una nuova dimensione: la portò gradualmente dalla condizione di una tradizionale città-stato a quella rivoluzionaria di uno stato interetnico in senso moderno. Il segno della trasformazione è dato dalla sostituzione della vecchia triade Giove-Marte-Quirino con la triade Giove-Giunone-Minerva venerata sul tempio capitolino. Giove è presente in tutte e due le triadi e in tutte e due ha la qualità di un sovrano universale; la differenza è che nella triade pre-capitolina il rapporto del dio universale con la comunità romana era mediato dalla coppia Marte-Quirino (lo abbiamo visto trattando i Quirinalia del 17 febbraio), mentre nella triade capitolina tale rapporto era concepito in forma diretta, come a dire: Roma e universo sono la stessa cosa; non serve più specificare una comunità romana in quella totalità che chiamiamo universo. Se si acquisisce questo punto di vista viene da pensare che la forma triadica del culto capitolino rispondesse alla sola esigenza di sostituire una triade con un'altra triade, senza che per la nuova concezione del rapporto di Giove con lo stato romano ci fosse bisogno di Giunone e di Minerva. Questo non vuol dire che Giunone e Minerva non fossero necessarie allo stato romano – trattando le due dee crediamo di aver dimostrato a sufficienza in che misura lo erano – ma vuol dire: Giunone e Minerva erano funzionali allo stato romano in modo diverso sia tra loro che rispetto a Giove, quindi nel loro caso non si può parlare di mediazione di una funzione di Giove, come quando nella triade pre-capitolina la sovranità promanante da Giove viene calata in Roma per mezzo dei due «re» Marte (il padre) e Quirino (il figlio). Infine va ricordato che la triade pre-capitolina trova un riscontro in ambiente italico: la triade di Gubbio composta da Giove, Marte e Vofiono, che parrebbe avere per lo stato eugubino una funzione pressappoco analoga a quella che per lo stato romano

aveva la triade Giove-Marte-Quirino. Invece per la triade Giove-Giunone-Minerva non ci sono riscontri di sorta: è un costrutto originario romano; lo si può far risalire alla dinastia etrusca e dunque intenderlo come un costrutto etrusco più che romano, ma ciò non toglie la sua originalità in funzione romana, dato che se tra gli Etruschi troviamo Giove (Tinia), Giunone (Uni) e Minerva (Menrva), queste divinità non sono mai raggruppate in triade, ma o sono nominate isolatamente o in gruppi differenti. Soltanto con l'espansione romana la triade capitolina si diffonderà dovunque, e dovunque i singoli «campidogli» (*capitolia*) rappresenteranno comunità costituite sul modello romano. Si arriverà in epoca cristiana ad usare il termine *capitolium* come sinonimo di tempio pagano.

L'operazione concettuale che ha trasformato in «romano» il Giove «universale» può essere verificata in una operazione storica: l'appropriamento da parte dei Romani del Giove interetnico o panlatino che col titolo di Laziare veniva venerato dalle città latine sul Monte Albano. Il trasferimento, per dir così, sul Campidoglio del Giove del Monte Albano fu una operazione di lunga durata, tanto che persino per l'erezione del tempio capitolino la tradizione è restia a fissare una data. Ecco come se ne parla in Livio: Tarquinio Prisco «occupò per i fondamenti l'area destinata al tempio di Giove sul Campidoglio, presagendo nel suo animo quale sarebbe stata un giorno l'importanza di quel luogo» (1, 38, 7); Tarquinio il Superbo, dopo la conquista di Gabio e la pacificazione con gli Equi e con gli Etruschi, «volse il pensiero agli affari interni, e prima d'ogni cosa al tempio a Giove sul Campidoglio» per erigere il quale rese l'»area libera da altri culti» (*libera a ceteris religionibus*) (1, 55, 1 sg.); questa volta il presagio circa l'importanza futura del tempio in costruzione non viene dall'animo ma da due fatti oggettivi: il dio Terminus non poté essere trasferito perché «lo negò la consultazione degli uccelli» e ciò fu recepito come un «auspicio di perennità» (1, 55, 3), poi fu rinvenuta nello scavo una testa umana perfettamente conservata (*caput humanum integra facie*) dalla quale si vaticinò che quel luogo sarebbe diventato la «capitale del mondo» (*caput rerum*) (1, 55, 5 sg.); il tempio fu portato a termine, ma

non era stato ancora dedicato al momento della cacciata di Tarquinio; fu dedicato all'inizio della repubblica dal console M. Orazio Pulvillo: la «dedica di un tempio tanto insigne» fu contrastata dai parenti del suo collega Publicola che l'avrebbero voluta per il loro congiunto, ma l'Orazio ebbe la meglio (2, 8, 6 sgg.).

Il culto di Giove Laziare prevedeva una festa annua, le Ferie Latine, durante la quale si celebrava un banchetto sacro in onore del dio. Giove Capitolino, l'Ottimo e il Massimo cioè «il migliore» e «il maggiore» come fu chiamato per renderlo superiore anche al Giove Laziare, ebbe con i Ludi Magni le sue *feriae* che, lo si è visto, potevano essere intese come un prolungamento delle *Latinae*. Ed ebbe anche il suo banchetto sacrale: il cosiddetto *epulum Iovi* che veniva celebrato in Campidoglio ogni anno alle idi di settembre[14]. Ogni sacrificio in generale era una specie di banchetto sacro (e ancora più in generale: ogni pasto era una specie di sacrificio): infatti, offerti gli *exta* al dio cui si sacrificava, le carni venivano consumate da coloro che sacrificavano. Ma in questo particolare rito delle idi di settembre l'aspetto conviviale e la partecipazione dei convitati divini – elementi sottintesi in un sacrificio ordinario – erano esplicitamente rilevati sia nel nome di «banchetto» (*epulum*) che veniva dato alla cerimonia e sia dalla presenza intorno alla mensa delle immagini degli dèi «invitati», Giove, Giunone e Minerva. Non sappiamo da quando, ma certo è che nella ultima forma dell'*epulum* le immagini divine vennero realmente fatte sedere a mensa: Giove, come gli uomini, adagiato in un lettuccio conviviale (*triclinium*), Giunone e Minerva, come usavano le donne romane, sedute su una sedia (*sella*); tutte e tre le divinità erano particolarmente addobbate per l'occasione, e il volto di Giove veniva tinto di rosso col minio[15]. I convitati umani erano i membri di un collegio sacerdotale (in numero prima di tre, poi di sette e infine di dieci) e portàvano il titolo di *epulones*. Il collegio degli *epulones* fu istituito nel 196 a.C. come una emanazione del collegio dei pontefici con il compito esclusivo di celebrare questo rito; fino a quel momento erano i pontefici stessi ad occuparsene.[16] Gli *epulones*, dopo l'esecuzione dell'*epulum*, dovevano riferire ai pontefici «se si era tralasciato qualcosa o se si era commesso qualche errore»[17]. Sappiamo

di un caso in cui, mancando gli *epulones*, *l'epulum* venne celebrato dai pontefici[18]. Potrà apparire strano che. trattandosi di un «banchetto di Giove» non vi avesse a che fare il *flamen Dialis*; ma strano non è: il *flamen Dialis* era connesso con il Giove della triade precapitolina, costituendo con i flamini degli altri due dèi della triade il flaminato maggiore, mentre *l'epulum* era un culto del Giove Ottimo e Massimo le cui funzioni avevano superato quelle che gli attribuiva la vecchia triade.

L'*epulum*, in quanto rito romano e celebrato tra Romani, non poteva certamente vantare la funzione associativa o federativa che le città latine attribuivano al pasto comune consumato sul Monte Albano. Però anche la versione romana del «banchetto di Giove» non aveva del tutto perduta questa dimensione; soltanto che, non trovando uno sbocco pratico istituzionale, era più che altro immaginata e raccontata. S'immaginava che facendo partecipare il senato all'*epulum*, ciò servisse ad appianare le divergenze politiche dei senatori; e si raccontava che ciò, almeno una volta, era accaduto. Publio Cornelio Scipione, l'Africano, e il suo futuro genero Tiberio Gracco, il padre dei celebri Gracchi, «dissentivano spesso in politica e per questa ragione o per qualsiasi altra non erano amici». Poi capitò loro di sedere vicini a mensa in occasione di un *epulum Iovi*. «Da quel momento, quasi che gli dèi immortali presenti al banchetto di Giove Ottimo Massimo avessero portato a congiungersi le loro destre, divennero di colpo amicissimi. E non solo ebbe inizio la loro amicizia, ma al tempo stesso si istituì tra i due una relazione di parentela; infatti P. Scipione, che aveva una figlia nubile in età da marito, la promise in matrimonio a Tiberio Gracco in quello stesso luogo.[19]»

La funzione federativa di Giove Laziare si svolgeva in connessione con la funzione federativa di Diana Aricina. Il Monte Albano costituiva per i Latini un riferimento cosmico comune: tutto ruotava attorno ad un asse ideale in cui l'alto e il basso s'identificavano rispettivamente con la vetta del Monte Albano, dove si venerava Giove Laziare, e con le sue pendici, dove si venerava Diana. In sostanza, Roma per appropriarsi del Giove Laziare doveva appropriarsi anche di Diana. E così fece: lo abbiamo appena visto trat-

tando le idi di agosto. La tradizione attribuiva a Servio Tullio la fondazione del culto federale di Diana sull'Aventino che doveva sostituire il culto nemorense. Servio Tullio sta in mezzo: tra il Tarquinio che ha progettato il culto capitolino di Giove Ottimo Massimo e il Tarquinio che ha realizzato il progetto con la costruzione del tempio. Come a dire: l'idea di far diventare romano il dio albano era attuabile, però purché prima si facesse diventare romana la dea nemorense. Diana era il «prima» di Giove, svolgeva, cioè, una funzione analoga a Giano il dio dei *prima* dialetticamente contrapposto a Giove quale dio dei *summa*; abbiamo parlato di questa dialettica nei primi due paragrafi del capitolo dedicato a gennaio, e in quell'occasione abbiamo anche rilevato l'analogia tra le funzioni di Giano e di Diana. Adesso diciamo: Diana sta al Giove della triade capitolina come Giano sta al Giove della triade pre-capitolina.

Viene da pensare che la distinzione tra l'uno e l'altro Giove caratterizzi, differenziandoli, i due semestri dell'anno romano, come se il primo fosse sotto il segno di Giove della triade pre-capitolina, anzi diremmo di tutta la triade di cui Giove era soltanto un elemento, e il secondo sotto il segno di Giove Ottimo Massimo. L'avvento in settembre del Giove Ottimo Massimo toglieva a questo mese ogni altro culto così come l'erezione del suo tempio sul Campidoglio aveva richiesto, secondo la tradizione, la liberazione dello spazio assegnatogli da ogni altro culto. L'avvento di Giove Ottimo Massimo alle idi di settembre era preparato da Diana un mese esatto prima, alle idi di agosto; questo rapporto calendariale tra i due mesi successivi ripeteva il rapporto spaziale che collegava a mezzo del Monte Albano il Giove dell'»alto» e la Diana del «basso», o il Giove del «sommo» e la Diana del «prima». Né era soltanto la festa di Diana alle idi di agosto che preparava l'avvento del Giove Ottimo Massimo, ma tutto il mese di agosto, come abbiamo detto nel caratterizzare le feste di quel mese, nelle quali abbiamo riscontrato: una funzione di apertura alla nuova fase (Portunalia, Vinalia, Volturnalia), la funzione aggregante che Giove Ottimo Massimo derivava da Giove Laziare (Consualia, apertura del *mundus*), la funzione definitoria della «potenza regale» amministrata da Giove

Capitolino (Volcanalia, Opiconsivia); adesso aggiungiamo: con Consus che aveva il suo sacrario nel Circo Massimo si prefiguravano anche i Ludi Magni celebrati appunto in quella sede.

Abbiamo parlato di «potenza regale»; in realtà si tratta dell'*imperium* promanante da Giove Ottimo Massimo. È qualcosa di simile al «potere» che Giove Laziare conferiva a chi veniva eletto a capo della confederazione latina, il cosiddetto *dictator Latinus*. Più che all'*imperium* dei consoli romani, un potere già sminuito dalla collegialità della carica, dovremmo pensare al potere del dittatore. Tant'è che la tradizione sembra fare intendere che la dittatura romana sia stata creata prendendo a modello la dittatura latina: nel 501 a.C. il dittatore latino Ottavio Mamilio minaccia Roma con le sue forze federate e in campo romano «allora per la prima volta si affacciò l'idea di creare un dittatore»[20]. Per l'innanzi, diremmo, anche i consoli legavano il loro potere a Giove Ottimo Massimo delle idi di settembre; abbiamo detto a suo luogo che le idi di settembre in tempi remoti erano assunte come data d'ingresso alla carica consolare; aggiungiamo che altre volte l'ingresso in carica si ebbe il primo agosto[21], cioè all'inizio del mese che preparava la grande festa di settembre. Però a confronto con la dittatura il Giove dei consoli teneva più del dio della triade precapitolina (quello del primo semestre) che non del Giove Laziare (quello del secondo semestre); così si spiegherebbe lo spostamento dell'ingresso in carica dalle idi di settembre alle idi di marzo (dal mese di Giove Ottimo Massimo al mese di Marte, un dio della triade capitolina), e poi addirittura al primo gennaio, con la qualcosa si eliminava ogni condizionamento derivante dalla concezione non unitaria di Giove.

Per il rapporto tra dittatura e Giove Ottimo Massimo va ricordato anche il rito del *clavus annalis*. L'erezione del tempio capitolino non comportò soltanto la differenziazione del secondo semestre dal primo; anzi, diremmo che questa differenziazione ricorrente (ciclica) non faceva che ripetere la differenziazione storica tra due periodi della cultura di Roma: quello anteriore alla istituzione della triade capitolina e quello posteriore. La fondazione del tempio capitolino segnò l'inizio di una nuova èra, e in questa funzione prese il posto della fondazione della città per il computo degli anni,

o almeno avrebbe dovuto prenderne il posto nelle intenzioni di chi aveva fissato le leggi del tempio; infatti per esse si prescriveva che ogni anno, alle idi di settembre, si conficcasse un chiodo (il *clavus annalis*) su una parete interna, quella che divideva la cella di Giove dalla cella di Minerva.[22] Lo doveva fare il *praetor maximus*, cioè il capo assoluto della città, ma la *maxima praetura* in Roma era esercitata da due consoli e questo bastò per far cadere in disuso il rito; diremmo che cadde in disuso man mano che la magistratura consolare si «laicizzava», per usare un termine moderno. Però dice Livio nell'informarci sul *clavus* e sulla sua obliterazione (7, 3), la cosa non piacque agli dèi, che punirono la negligenza romana con l'invio di una peste; per placare gli dèi fu riesumato il rito e fu creato allo scopo un *dictator clavi figendi causa*, ossia un dittatore (la magistratura più gradita a Giove Ottimo Massimo) che aveva come unica funzione quella di affiggere un chiodo sulla parete del tempio capitolino. L'ira divina si manifestò oltre che con la generica pestilenza anche con un segno specifico, ossia contestuale al culto di Giove Ottimo Massimo: il dio non gradì che si celebrassero i Ludi Magni e li impedì per quell'anno (363 a. C.) rendendo impraticabile il Circo Massimo mediante una inondazione. Fu fatto «dittatore col compito di affiggere il chiodo» Lucio Manlio Imperioso, ma costui, compiuto il rito, volle conservare il potere (*imperium*, donde si acquistò il *cognomen* di Imperioso) invece di rimetterlo nelle mani dei consoli regolari; si dovette usare la forza per dimetterlo. Livio (8, 18) ricorda un secondo *dictator clavi figendi causa*: uno Gn. Quintilio che non creò conflitti di poteri; questa dittatura è rammentata perché se ne fece ricorso per ovviare ad una crisi politica: congiure e venefici minacciavano il consolato di M. Claudio e L. Valerio nel 331 a.C., si consultarono gli annali dei pontefici e si trovò il precedente che faceva al caso. «In occasione di certe secessioni della plebe a volte fu conficcato il chiodo da parte di un dittatore, e con quel rito espiatorio rientrarono in sé le menti degli uomini alienate dalla discordia.» Diremmo che la dittatura di Gn. Quintilio evocò la funzione «aggregante» originaria del Giove Laziare e derivata al Giove Ottimo Massimo. Un altro *dictator c.f.*c. è nominato da Livio (9, 28) in occasione di un altro

conflitto di poteri nell'anno 313 a.C., quando lo storico è incerto se attribuire la presa di Nola (durante la guerra sannitica) al *dictator* G. Petelio (che in tal caso, come l'Imperioso, avrebbe abusato del potere conferitogli) o al console regolare G. Giunio Bruto.

Un'ultima notazione circa la connessione tra dittatura e Giove Ottimo Massimo. Noi sappiamo – ne abbiamo anche fatto cenno a suo tempo – che il *flamen Dialis*, quale rappresentante di Giove in terra non poteva andare a cavallo. Ora, questa specie di incompatibilità tra Giove e i cavalli sembra in qualche modo riflettersi anche nella concezione romana della dittatura: il dittatore doveva nominare come suo aiutante un *magister equitum*, cioè un capo dei cavalieri, quasi che lui stesso non potesse avere rapporti diretti con la cavalleria. Comunque la cavalleria era un elemento essenziale dell'esercito romano nonché dell'ordinamento civico, in quanto esisteva addirittura un «ordine equestre», cioè una classe che godeva di particolari privilegi. Bene, così come il *magister equitum* integrava il *dictator*, una manifestazione di cavalleria (detta *equorum probatio*) tenuta il giorno successivo alle idi integrava l'*epulum Iovi*.

9.4 Equorum probatio (14 settembre)

Tutti i calendari annotano una *equorum probatio*, cioè una parata equestre o una prova di abilità dei cavalieri, forse una specie di carosello. Non ne abbiamo alcuna descrizione. Nel calendario di Filocalo viene chiamata *equitum probatio* anche la *transvectio equitum* che avveniva il 15 luglio e della quale possediamo la descrizione (da noi fornita a quella data). Non sappiamo se la stessa descrizione può servire per questa esibizione di cavalieri del 14 settembre.

Può darsi che vi facesse parte il cosiddetto *lusus Troiae*, un carosello equestre, variamente ricordato, ma soprattutto posto all'attenzione da Virgilio che nell'Eneide (5, 545-602) ce lo descrive raccontandone l'istituzione: fu una esibizione di giovanetti o fanciulli, tra cui lo stesso Ascanio figlio di Enea, che davano prova di saper combattere a cavallo; l'occasione dell'esibizione erano stati i giochi celebrati per il funerale di Anchise. Dice Virgilio che il *lusus Troiae* fu ripetuto da Ascanio in occasione della fondazione di Alba

Longa, quindi gli Albani l'avrebbero tramandato ai Romani. Sul *lusus Troiae* si è scritto molto e molto si è fantasticato per via che Virgilio paragona i movimenti di questo carosello alle «mille vie» del labirinto cretese. Di probabile c'è che si trattasse di una specie di prova iniziatica per essere ammessi, una volta in età, all'ordine equestre.

Non c'era una festa o una ricorrenza calendariale fissa per l'esecuzione del *lusus Troiae*. Una volta, nel 40 a.C., fu fatto in occasione dei Ludi Apollinares;[23] dato che la *transvectio equitum* aveva luogo a un giorno di distanza da questi ludi, diremmo che fu connesso alla sfilata di cavalleria. Ma quattro anni prima era stato fatto in occasione del trionfo di Cesare[24] e dunque senza alcun riferimento calendariale.

NOTE

[1] Suet, *Aug.* 29, 3.
[2] Liv. 1, 35, 9.
[3] Pseudo-Asc. 217 St.
[4] Paul. Fest. 109 L.
[5] Liv. 6, 42, 12.
[6] Liv. 1, 42, 13 sg.
[7] *Curules magistratus appellati sunt quia curru vehebantur* (Paul. Fest. 43 L.).
[8] Dice infatti Cicerone (*de leg.* 7, 6): *Sunto aediles curatores urbis, annonae ludorumque solemnium.*
[9] *Camill.* 42.
[10] Solo in Tertulliano (*de spect.* 5) troviamo l'espressione *ludi Latiares* (comunque non *ludi Latini*).
[11] CIL 6, p. 455.
[12] Fest. 212 L.
[13] Macr., *Saturn.* 1, 16, 16.
[14] Lo annotano quattro calendari: l'arvale, il vallense, l'anziate recenziore e quello di via dei Serpenti. Ne fanno menzione vari autori in vari contesti.

[15] Val. Max. 2, 1, 2; Plin, *n.h.* 33.

[16] Liv. 33, 42; Cic., *de or.* 3, 19.

[17] Cic., *de har. resp.* 21.

[18] Dio Cass. 48, 32.

[19] Gell. 12, 8.

[20] Liv. 2, 18, 4.

[21] Liv. 3, 6, 1: i nuovi eletti «entrarono in carica il primo agosto che allora era il capodanno» (!).

[22] La funzione di computare il tempo attribuita all'infissione di un chiodo si ricava anche da Paul. Fest. 49 L.: *Clavus annalis appellabatur, qui figebatur in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum.*

[23] Dio Cass. 48, 20.

[24] Dio Cass. 43, 23.

Capitolo decimo

OTTOBRE

10.1 Calende: Fides, Tigillum Sororium

Numa Pompilio «istituì il culto di Fides. Ordinò che al suo sacrario i flamini si recassero su di un carro coperto tirato da due cavalli, e che eseguissero il sacrificio con le mani ricoperte fino alle dita, per significare che la fede deve essere tutelata e anche che nella mano destra è stata consacrata la sua sede»[1]. Il sacrario di Fede stava sul Campidoglio e la sua festa ricorreva il primo ottobre[2].

La dea Fides operava nel segno di Giove garante dei patti tra i popoli (*foedera*): il Giove Ottimo Massimo quale erede del Giove Laziare. È comprensibile, dunque, che il mese successivo a quello dedicato a Giove Ottimo Massimo cominciasse con il culto di questa dea. Diremmo che la pace tra i popoli si fondava sulla reciproca fiducia (*fides*) e sul rispetto dei confini. Così che insieme a Fides, sempre sotto il segno di Giove, operava anche il dio dei confini, Terminus. L'accoppiamento è rinvenibile nella tradizione per cui Numa «per prima cosa eresse un tempio a Fede e a Termino»[3].

Ora, però, apparentemente contro questa tradizione, nel passo liviano riportato all'inizio non solo non si parla di Terminus, ma addirittura si dice: «istituì il culto della sola Fede [*soli Fidei*]»[4]. Nella visione espansionistica romana non più anche il «confine» ma ormai soltanto la «fede» (ossia la lealtà all'impero romano) condizionava il mantenimento della pace tra i popoli.

C'era senza dubbio un rapporto tra la dea Fides e il dio Fidius, di cui si è parlato a proposito del suo culto del 5 giugno. Diremmo che Fidius stava al giuramento così come Fides stava all'osservanza della materia giurata. Fides denotava la lealtà, nonché il comportamento civile fondato sulla lealtà come condizione essenziale perché una comunità acquisisse i caratteri di una «città» nella considerazione degli altri popoli. Presso a poco in questi termini si esprime Livio quando rileva il «rispetto» (*verecundia*) che per la Roma di Numa governata dalla *fides* cominciarono ad avere i popoli vicini i quali «fino allora l'avevano considerata più un accampamento di soldati che non una città» (1, 21, 2).

Il calendario arvale registra anche un culto «*Tigillo Sororio ad compitum Acili*». Questo Tigillum Sororium era un travicello (*tigillum*) che congiungeva come un arco due opposte pareti di una viuzza che portava dalle Carene (un quartiere del colle Oppio confinante con l'Esquilino) al *vicus Ciprius* (la strada che dalla *Subura* andava verso il Colosseo);[5] doveva trovarsi quasi all'incrocio (*compitum*) con il *vicus Ciprius*. Il culto era prestato a Ianus Curiatius e a Iuno Sororia che avevano gli altari sotto il Tigillum.

Le fonti[6] concordano nel riferire il racconto eziologico e la funzione del Tigillum Sororium. Tutto risale al duello tra Orazi e Curiazi che avrebbe dovuto decidere sul dominio nel Lazio: sarebbe spettato a Roma se avessero vinto gli Orazi e ad Alba Longa in caso contrario. Dal combattimento esce vincitore, ed unico superstite, un Orazio. Una sua sorella, invece di gioire per la vittoria romana, piange la morte di uno dei tre Curiazi con il quale era fidanzata. Il fratello indignato l'uccide. Viene giudicato per questo delitto e condannato a morte; ma si appella al popolo che, per i meriti da lui acquisiti, lo assolve. (È il mito d'istituzione della *provocatio ad populum*, il giudizio d'appello contemplato dalla leg-

ge romana). Però gli viene ingiunta una purificazione a spese dello stato: deve passare, col capo coperto, sotto un giogo appositamente costruito e formato da un travicello poggiato su due altri travicelli infissi al suolo; deve inoltre sacrificare a Giano Curiazio e a Giunone Sororia su due are erette per la cerimonia. Dice Livio che i sacrifici purificatorii fatti in quell'occasíone furono affidati alla gens Horatia; e il giogo, chiamato Tigillum Sororium (perché doveva servire per espiare l'uccisione di una sorella), restò per sempre, restaurato a spese pubbliche ogni volta che ce ne fosse stato bisogno.

Non c'è dubbio che il complesso cultuale del Tigillum Sororium servisse ad un «rito di passaggio»: materialmente si passava sotto il «travicello»; teologicamente si sacrificava a due divinità preposte ai passaggi, Giano e Giunone. In questione è il tipo di passaggio. Per gli antichi si trattava di un passaggio dalla condizione di impurità (per avere ucciso) alla condizione di purità. Tuttavia in epoca storica non si ha notizia di alcuna utilizzazione del Tigillum a questo scopo; si sa soltanto che il primo ottobre veniva prestato un culto a Giano Curiazio e a Giunone Sororia. Il che significa: l'eventuale passaggio si realizzava a livello calendariale, come da una stagione all'altra o come se ritualizzasse l'ingresso all'ultimo trimestre dell'anno. C'è chi, mettendo insieme il passaggio stagionale con la funzione purificatoria, ha congetturato che si trattasse di un rito con cui si purificavano i soldati alla fine della «stagione della guerra»; ma non mancano altre congetture: rito di purificazione degli omicidi involontari, rito di iniziazione (alle armi, all'età adulta) etc. Altrettanto difficile è spiegare gli epiteti che in questa ricorrenza sono dati a Giano e a Giunone.

Ianus Curiatius può significare «Giano delle curie». In tal caso *curiatius* equivarrebbe a *quirinus*; in effetti ci è attestato anche uno Ianus Quirinus[7]. Però Curiatii sono anche gli avversari degli Horatii, e se ciò ha un qualche significato diremmo che Ianus Curiatius era un dio loro. Da questo punto di vista, l'Orazio che ha ucciso i tre Curiazi ha fatto un torto a Ianus Curiatius; si spiega allora che, secondo il mito, deve sacrificare a questo dio, quasi a titolo di riparazione. Nella logica del mito tutto funziona, sennonché non trova

alcun riscontro storico l'attribuzione di Ianus Curiatius ai campioni di Alba Longa, come se fosse un dio albano e non romano. Insomma *curiatius* può equivalere a *quirinus*, ma non anche ad albano. Donde anche i Curiatii, stando al loro nome, potrebbero essere romani allo stesso titolo degli Horatii. Tant'è che la tradizione era incerta sui nomi: anche se si sapeva con certezza che avevano vinto i campioni romani, c'era chi li chiamava Curiazi invece che Orazi[8]. L'equiparazione degli Orazi e Curiazi, oltre che mediante l'incertezza circa le rispettive nazionalità, poteva esprimersi attribuendo loro una relazione di parentela: un albano di nome Sicinio aveva due figlie che avevano sposato l'una l'albano Curiazio e l'altra il romano Orazio; entrambe nello stesso giorno avevano dato alla luce tre gemelli, appunto i Curiazi l'una e gli Orazi l'altra.[9] Tutto ciò può voler dire: il conflitto esterno con Alba Longa che Orazi e Curiazi avrebbero dovuto risolvere, è stato calato in una struttura conflittuale interna alla città di Roma. Per inciso: la stessa Alba Longa non era considerata esterna a Roma ma i popoli albano e romano vengono definiti «cognati» da Mezio Fufezio, il dittatore albano, quando propone al re Tullo Ostilio il duello risolutore;[10] peraltro la soluzione proposta prevedeva l'interiorizzazione o di Roma da parte di Alba o di Alba da parte di Roma.

Ora il problema è di definire la struttura conflittuale interna di cui resta traccia nel mito degli Orazi e Curiazi[11]. Se adottiamo come filo conduttore le *curiae* da cui prendono nome i Curiazi, la vittoria dell'Orazio diventa una vittoria contro l'ordinamento curiale anziché contro Alba Longa. O, nei termini della tradizione, la vittoria su Alba Longa comportò una riforma del vecchio ordinamento curiale: «Roma cresce sulle rovine d'Alba: si raddoppia il numero dei suoi cittadini [...] Tullo accoglie in senato i maggiorenti albani [...] e all'ordine senatorio da lui aumentato assegna un luogo inaugurato [*templum*] che si chiamò Curia Hostilia.[12]» È chiaro che questa curia che porta il nome di Tullus Hostilius, ossia del re, ed è la sede del senato, non va considerata una semplice aggiunta alle curie già esistenti, quelle in cui si divideva politicamente la comunità romana. La nuova curia, regale (nel nome) e senatoria (per la funzione), aveva lo scopo opposto: doveva unire politicamente la

comunità romana. In altri termini, la Curia Hostilia esautorava politicamente tutte le vecchie curie, lasciandole sopravvivere in funzione puramente religiosa; donde la necessità di distinguere «due tipi di curia: quello in cui i sacerdoti si occupavano delle cose divine, come le vecchie curie [*curiae veteres*], e quello in cui il senato si occupava delle cose umane, come la Curia Hostilia»[13].

Se *curia* quale denominatore dei Curiatii ci fornisce utili indizi, altri indizi dovrebbe fornirceli *hora*, quale denominatore degli Horatii. Il valore indiziario nell'un caso e nell'altro si misura con la compatibilità delle rispettive informazioni (laddove sarebbe nullo se le informazioni risultassero incoerenti o discordanti). Dunque la questione non concerne il significato di *hora*, bensì la sua contrapponibilità a *curia* e quindi il suo inserimento nel sistema che contrapponeva Orazi e Curiazi, Curia Hostilia e *curiae veteres*, l'«aggregazione» perseguita da Tullo e la «disgregazione» connaturata all'ordinamento curiato. Direi che *hora* e la dea Hora (Hora Quirini) s'inquadra bene in un sistema che contrapponga dialetticamente alla autonomia delle singole curie una superiore autorità regale, quella rappresentata da Tullus Hostilius, dagli Horatii quali suoi campioni, dalla sua Curia Hostilia. Lo direi con riferimento alla caratterizzazione di Hora nel senso di una «qualità regale» (insieme a Maia o Maiestas e a Ops), come si è visto a proposito del suo culto nel giorno dei Volcanalia (23 agosto). Hora Quirini, la «compagna» del «dio di *tutte* le curie» si addice anche a Tullo Ostilio configurabile come «re di *tutte* le curie»; e non soltanto con la mediazione degli Horatii, i campioni di Tullo i quali traggono il loro nome da quello della dea, ma c'è di più. Se una tradizione faceva di Hora la moglie di Romolo, chiamata Hersilia prima di diventare una dea (e prima che Romolo diventasse a sua volta il dio Quirino), un'altra tradizione faceva di Hersilia non la moglie di Romolo, bensì di un Hostilius «il più illustre dei romani»[14]. Dall'unione di Hersilia-Hora con un Hostilius parve derivare a Tullo il diritto a regnare dopo la morte di Numa, quasi un diritto di sangue; egli era infatti il nipote di quell'Hostilius.[15]

Se prendiamo per riferimento l'ordinamento curiato, possiamo confrontare Romolo e Tullo, in quanto entrambi correlati a Hora-

Hersilia, sia pure in modo diverso. Romolo divide il popolo in curie che denomina con i nomi di donne sabine[16] (Hora-Hersilia è lei stessa una delle sabine rapite ed eponima di una curia). È un movimento che va dal re al popolo. Con Tullo si ha il movimento opposto: dal popolo al re. E anche gli effetti sono opposti: si ottiene unificazione invece che frazionamento. Dopo la morte di Numa, la comunità curiata, in quanto *populus* volle che Tullo diventasse re, o, come dice Livio (1, 22, 1), *Tullum Hostilium regem populum iussit*. Tullo accettò la carica ma volle confrontarsi prima con l'ordinamento curiato, o, per dirla con Cicerone, «consultò il popolo curia per curia circa il suo potere [*de imperio*]»[17]. È una consultazione e non una lotta, ma è una consultazione *de imperio*, cioè fatta una volta per sempre e non istituzionalizzata all'esercizio del governo. Senza allontanarci troppo non dai fatti (che non esistono!) ma dal messaggio annalistico, diremmo: Tullo convince (o «vince») ogni curia separatamente e ottiene l'*imperium* che poi eserciterà a sua discrezione, come l'Orazio vince i tre Curiazi affrontandoli separatamente, uno per volta, ottenendo con la vittoria l'*imperium* a Roma; il patto diceva infatti: *ibi imperium fore, unde victoria fuerit*[18].

Seguiamo fino alle conclusioni questa linea esegetica. L'Orazio vincitore abusa dell'*imperium* che ha conquistato per Roma, ma ha esercitato lui stesso quando ha ucciso la sorella. Di quest'uso illegale dell'*imperium*, cioè del reato di *perduellio*, viene di fatto accusato[19] e non di omicidio. Anche Tullo ha abusato dell'*imperium* concessogli dalle curie, intanto, come ci è sembrato, esautorando le curie stesse, e comunque esercitandolo in modo non accetto agli dèi (= senza scrupoli religiosi); così gli dèi inviano prodigi dal monte Albano (pioggia di sassi, voci minacciose udite «nel bosco sulla sommità» dove dopo la distruzione d'Alba non si compiva più il rito a Giove Laziare) e una pestilenza a Roma[20]. Per l'Orazio tutto si accomoda: il popolo lo assolve dell'accusa di *perduellio*, come se soltanto in quel momento, quando con la *provocatio* tutto era rimesso al popolo, Roma prendesse effettivamente in consegna l'*imperium* conquistato ad Alba, e ciò bastava a cancellare o a negare l'uso che colui che l'aveva conquistato ne avesse fatto prima di consegnarlo (e di consegnarsi) al popolo romano. Quanto all'omi-

cidio non poteva essere negato (*caedes manifesta* lo chiama Livio), ma per esso non c'era la pena di morte come per il reato di *perduellio*: bastava a cancellarlo un semplice rito espiatorio (appunto il Tigillum Sororium). Anche Tullo aveva molto da espiare e per lui non c'era né *provocatio* né *tigillum*; delle sue azioni doveva rispondere direttamente a Giove; doveva evocare il dio. A livello regale l'evocazione di Giove equivaleva alla «provocazione» utilizzata dall'Orazio; evocare si diceva *elicere* e il Giove da evocare era appunto Iuppiter Elicius. «Il re, leggendo i memoriali di Numa, trovò che questi aveva compiuto certi sacrifici segreti a Giove Elicio e si ritirò in casa per eseguirli anche lui. Ma il rito fu male iniziato o male eseguito, e non solo non gli apparve nessun dio ma Giove si adirò per quella cattiva esecuzione sacrale [*prava religio*] e con il fulmine colpì lui e incendiò la sua casa.[21]»

In fondo Tullo esce di scena in un modo simile a quello con cui una tradizione faceva uscire di scena Romolo. Ma Romolo che aveva istituito le curie diventa poi Quirino, il dio delle curie, mentre Tullo che voleva essere una specie di «dio delle curie» in terra, cessa semplicemente di esistere. Le curie volevano essere unite sotto un dio e non sotto un re che, esautorandole, si comportasse da dio. In un passo perduto della Repubblica di Cicerone si rilevava la comparabilità di Tullo Ostilio con Romolo «che fu anche lui portato via da un fulmine; peraltro non si pensò che quello (Tullo) con tale morte fosse stato accolto tra gli dèi, forse perché quanto si era convinti che andasse bene per Romolo i Romani non vollero volgarizzare, cioè svilire, attribuendolo con facilità anche ad altri»[22].

Noi abbiamo parlato tanto di Hora Quirini quanto degli Orazi e Curiazi a proposito dei Volcanalia del 23 agosto; ma in quell'occasione non abbiamo rilevato la connessione etimologica tra Hora e Horatius; voglio dire: non è stata Hora a farci parlare degli Orazi e Curiazi; e stata invece Ops, l'altra dea che condivideva il giorno di Vulcano. Da Ops siamo passati a Giove Feretrio, da Giove Feretrio siamo passati ai feziali e, a proposito dei feziali, abbiamo ricordato che essi figuravano istituiti da Tullo Ostilio quando fu pattuito il duello degli Orazi e Curiazi. Diremmo, dunque, che è stata una semplice coincidenza se anche allora come adesso (ma adesso ne-

cessariamente) nella nostra esposizione di una medesima giornata festiva vengono trattati Hora e gli Horatii. Eppure non è una coincidenza fortuita. Anche se allora siamo arrivati agli Orazi a partire da Ops invece che da Hora, non dimentichiamo che tanto *hora* quanto *ops* nel discorso sui Volcanalia le abbiamo trattate da «qualità regali», e dunque abbiamo rilevato una connessione tra le due dee che dalle «qualità regali» traevano il nome. E non basta, ma saremmo potuti arrivare a parlare della *gens Horatia* (e quindi dei celebri Orazi contrapposti ai Curiazi) muovendo anche dal luogo di Vulcano (l'*area Volcani* o *Volcanal*) oltre che dal giorno di Vulcano (i Volcanalia). Sappiamo infatti che nel Volcanale c'era una statua di quell'Orazio Coclite che da solo respinse l'assalto degli Etruschi sul ponte Sublicio[23].

Non di coincidenze bisogna parlare, ma di una varietà di strade che finiscono per coincidere. Per esempio, Ops ci ha portati a Giove Feretrio e poi ai feziali e infine agli Orazi e Curiazi, quando abbiamo confrontato il nome della dea con le *spolia opima*. Bene, non sarà un caso che nell'elaborazione annalistica le *spolia* abbiano una funzione centrale nel mito eziologico del Tigillum Sororium. È appunto nel vedere sulle spalle del fratello il manto del fidanzato che l'Orazia scoppia a piangere suscitando la tragica reazione del vincitore il quale «procedeva in testa alla folla portando davanti a sé le *spolia* dei tre gemelli».[24] Queste *spolia* furono accatastate in una pila, di cui si conservava il ricordo in epoca storica: un pilastro detto *pila Horatia*; così accatastate il padre dell'Orazio le indicò al popolo come principale argomento nel suo discorso in difesa del figlio[25]. Il confronto delle *spolia trigemina* (così le chiama Livio) con le *spolia opima* aprirebbe la via ad un confronto tra il duello dei «delegati dal re» con il «duello di re» istituito da Romolo come condizione per l'offerta del trofeo a Giove Feretrio.

In realtà delegati da un re sono soltanto gli Orazi, in quanto i Curiazi sono delegati da Mezio Fufezio che non è re ma dittatore (il re d'Alba, Gaio Cluilio, era morto poco prima e gli Albani si erano dati un dittatore per proseguire la guerra contro Roma)[26]. Dunque neppure se, invece che per delega, Tullo e Mezio si fossero affrontati direttamente si sarebbe avuto un vero «duello di re».

Per inciso, l'ipotesi di un confronto diretto non è campata in aria ma risponde ad una tradizione per cui Tullo avrebbe avuto l'intenzione di risolvere la guerra con un duello tra lui e Mezio[27]. Diremmo che rispetto alla *religio* di Romolo, colui che aveva istituito le curie, le circostanze in cui si muove il re che ha esautorato le curie e mette i tre Orazi contro i tre Curiazi, i quali dalle curie traggono il nome, inducono inevitabilmente all'errore. È un errore lo stesso duello Orazi-Curiazi, in quanto non risolverà la guerra perché Mezio Fufezio non starà ai patti. Errato, sempre rispetto al comportamento di Romolo, può apparire anche il rapporto con Giove Feretrio: laddove Romolo dopo il combattimento vittorioso offre direttamente a Giove Feretrio le *spolia opima*, Tullo si pone in rapporto indiretto col Feretrio creando i feziali prima del combattimento. Le *spolia* sottratte al nemico dall'Orazio, infine, non vanno ad arricchire il tempio del Feretrio (né lo potrebbero, dato che non sono *opima*), ma fondano la *pila Horatia* (*Ops* sta alle *spolia opima* come Hora sta alla *pila Horatia*). Si direbbe che Tullo abbia voluto copiare Romolo, ma non ci sia riuscito, così come alla fine cercherà di copiare Numa e non ci riuscirà.

Soffermiamoci sui Giovi chiamati in causa. Romolo si pone in rapporto diretto col Feretrio; Tullo ha col Feretrio un rapporto mediato dai feziali, creati da lui a bella posta. Numa evoca l'Elicio; Tullo non riesce ad evocarlo. Il tutto esprime una situazione in cui il re non può più trattare direttamente con Giove (si confronti quel che si è detto a suo tempo sul *rex sacrorum* che nella dialettica Giove/Giano sta dalla parte di Giano). E Giove stesso non sarà più né Feretrio né Elicio, ma ormai (in questo secondo semestre dell'anno, dopo le idi di settembre) sarà Giove Ottimo Massimo. Non è a caso che, quasi ad epilogo di tutta la vicenda, l'annalistica abbia voluto che fosse un Orazio a dedicare il tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio[28].

Se ci è stato possibile fare un po' di luce sul discorso annalistico collegato al Tigillum Sororium, è un fatto che tale luce non illumina minimamente il Tigillum Sororium stesso. Anzi, il Tigillum diventa ancora più oscuro, in quanto non si capisce come in tutto quel che si è detto c'entri il Tigillum Sororium. In effetti non c'en-

tra; ma va notato che esso non entra né nel nostro contesto né in altri dato che la sua funzione, come probabile rito di passaggio, è andata irrimediabilmente perduta in epoca storica. Esso restava come un monumento capace di ricordare tutto quel che gli si voleva far ricordare, tranne che la sua funzione originaria. Proprio per questo ci siamo interessati a ciò che i Romani volevano fargli ricordare, mentre troviamo del tutto inutile far congetture sulla sua funzione originaria. Se ne facessimo «mitizzeremmo» come hanno «mitizzato» gli antichi annalisti; ossia faremmo dire al Tigillum quel che noi vorremmo. Ne faremmo uno strumento di purificazione se ci piace ragionare in termini di puro/impuro, soprattutto quando si vuole constatare la «primitività» di una determinata religione; ne faremmo uno strumento iniziatico se le iniziazioni sono un nostro problema; e via dicendo. Poi comunque resterebbe da spiegare il termine *sororius* con cui si denotava sia il *tigillum* che la Iuno ivi venerata. E allora la congettura si fa più complessa e, sperabilmente, più «romana». Il Tigillum. potrebbe avere realizzato ritualmente il passaggio della donna che si sposava, il suo passaggio da una famiglia ad un'altra, da una *gens* ad un'altra, o, come diremmo ricordando la presenza di uno Ianus Curiatius, da una curia ad un'altra. La «morte della sorella» significava il passaggio dal «fratello» al marito; perché proprio un «fratello» simboleggiasse la condizione originaria si spiega con l'equiparamento generazionale: la donna apparteneva astrattamente alla generazione dei suoi fratelli e del suo futuro marito. Se si tiene presente quanto dicemmo in occasione delle calende di giugno sulla *iuno* quale «persona essenziale» di una donna (al posto della persona giuridica riservata all'uomo), nonché sulla *detestatio sacrorum* (il rito con cui la donna che si sposava rinunciava ai *sacra* della propria famiglia), potremmo configurarci (o inventare? il rischio c'è) un passaggio rituale sotto il Tigillum Sororium equivalente alla *detestatio sacrorum* per fare uscire dalla sua famiglia la donna avviata al matrimonio, per farla «morire» alla sua famiglia, come diremmo con riferimento alla morte dell'Orazia. Tuttavia nel mito è un uomo e non una donna a passare sotto il travicello. Bene, a questo punto interviene la necessità di distinguere fra funzione mitica e funzione rituale, tra il mito che

ha lo scopo di fondare il rito e il rito che ha un determinato scopo (certamente non quello di suggerire un mito). Nel nostro caso: il mito fonda il Tigillum Sororium e il rito del Tigillum Sororium fonderebbe l'uscita dalla famiglia della donna che sta per sposarsi. Nel mito una donna viene effettivamente uccisa, nel rito non viene ucciso nessuno. Nel mito la donna viene uccisa perché piange il fidanzato (e dunque il matrimonio) perduto, nel rito la donna si avvia al matrimonio. Nel mito il fratello uccide il futuro cognato, nel rito il fratello dà la sorella in sposa al cognato. In sostanza nel mito si produce esattamente il contrario di un'unione matrimoniale, ed è giusto che sia così perché allora, cioè al tempo del mito, il Tigillum Sororium non c'era ancora, ma da allora ha cominciato ad esserci. Nel mito il fratello promuove sì l'unione della sorella al suo promesso sposo, ma uccidendola e mandandola a raggiungerlo nel mondo dei morti: «Via di qui», dice l'Orazio alla sorella prima di ucciderla, «va' a raggiungere il tuo promesso sposo che non hai finito di amare»[29].

Infine il collegamento con Fides: non dimentichiamo che il culto del Tigillum Sororium condivideva con il culto di Fides le calende di questo mese. Se assumiamo il Tigillum in funzione matrimoniale, la *fides* sta al posto giusto: il nostro termine «fidanzato» sta alla «fidanza» come il termine latino *sponsus* stava alla *sponsio*. Ma il mito del Tigillum Sororium, stando a quel che si è detto, risulta irrimediabilmente dissociato dall'istituto matrimoniale; nelle nostre fonti esso decolla dal livello matrimoniale per toccare un altro livello di significati: l'Orazio non ha ucciso la sorella per punire il suo rimpianto del matrimonio perduto, ma la uccide per mancanza di lealtà verso i suoi familiari e verso Roma, mostrando amore per colui che le aveva ucciso due fratelli ed era un nemico della patria (*oblita fratrum mortuorum, oblita patriae*, dice Livio). A questo livello la *fides* non denota più il mantenimento di un patto, ma significa «lealtà verso Roma», proprio come si è detto all'inizio per caratterizzare il culto romano di Fides.

La dea Fides non garantiva un patto giurato, come Dius Fidius o Iuppiter Feretrius; ma era lei stessa a dover essere garantita dai Romani. Così che l'Orazio, un romano paradigmatico, compie un

dovere quando uccide la sorella che ha peccato contro Fides (anche se per tener «fede» al proprio amore). E un dovere compie anche Tullo, ancora più paradigmatico in quanto re di Roma, quando punisce la slealtà di Mezio Fufezio nei riguardi dei Romani; pure Mezio aveva peccato contro Fides (anche se lo aveva fatto per tener «fede» alla propria patria, Alba Longa).[30] Questi interventi «umani» (romani) rompono, per così dire, una tradizione che lasciava agli dèi il compito di punire gli spergiuri. Questo modo romano di garantire la *fides* rompeva una tradizione per cui tutti i popoli latini facevano patti alla pari, parimenti garantiti da Giove; adesso Giove è diventato esclusivamente romano: il suo culto comune latino è stato trasferito dal Monte Albano a Roma (dal punto di vista calendariale: il culto di Fides trova posto all'inizio della lunazione immediatamente successiva a quella le cui idi commemoravano questo trasferimento). Non c'è più parità tra i popoli, ma adesso c'è Roma (che ha dalla sua Giove Ottimo Massimo) da una parte e tutte le altre città dall'altra. I Romani che si sono appropriati di Giove si debbono appropriare anche di una sua funzione specifica: punire chi pecca contro la *fides*. Queste rotture, questi appropriamenti, questi passaggi dal divino all'umano (romano), possono apparire come altrettanti sacrilegi. Bene, ad espiare l'eventuale sacrilegio provvede il mito: l'onere e il rischio vengono caricati su personaggi come l'Orazio del duello o come il suo re Tullo Ostilio. Le loro *felices culpae* hanno riscattato ogni rischio connesso con lo svolgimento della storia di Roma sulla strada che essi avrebbero aperta. Più di tutti ha operato e pagato il re Tullo fulminato da Giove. L'Orazio se l'è cavata con il Tigillum Sororium. Ma è giusto che sia così: l'Orazio era soltanto un «delegato» del re.

10.2 Iuppiter Fulgur e Iuno Quiris (7 ottobre)

Alle none di ottobre aveva luogo un culto di Giove detto «folgore» e di Giunone detta «delle curie», come tradurremmo l'epiteto Quiris (cal. precesareo) o Curris (cal. arvale) o Curis con cui viene indicata. Il culto di Iuno Curis prevedeva certi banchetti sacri che

erano chiamati *mensae curiales*[31]. Diremmo che le none integravano le calende.

Alle calende c'è Fides che sta al posto di Dius Fidius, in ordine a un nuovo modo d'intendere il mantenimento dei patti: per lealtà e non per timore di una punizione divina. Ma quando Tullo uccide lo sleale Mezio Fufezio in modo da «insegnare», come dice Livio, «al genere umano che si deve tener fede ai patti», sostanzialmente non fa che sostituire al timore degli dèi il timore di un uomo, sia pure un re di Roma. E questo è pericoloso: si rischia di essere fulminati da Giove; Tullo lo è stato.

Su Dius Fidius e sul suo rapporto, se non l'identificazione, con Giove, si veda quel che si è detto parlando della sua festa (il 5 giugno). Qui rileviamo che se fosse lui stesso un Giove, magari dalle funzioni limitate, sarebbe appunto un Giove Folgore. Al riguardo ricorderemmo i *bidentales*, questa specie di «sacerdoti della folgore» che operavano nel nome di Semo Sancus Dius Fidius. Tutto ciò per dire: l'eventuale azione di Dius Fidius estromessa dalle calende, torna a proporsi alle none sotto forma di un culto a Giove Folgore.

Alle calende c'è anche il culto del Tigillum Sororium dedicato a Ianus Curiatius e a Iuno Sororia. Il carattere «curiale» del culto è espresso dal titolo di *curiatius* dato a Giano. Giunone, in quanto semplicemente *sororia* è apparentemente tagliata fuori dal mondo delle curie; del resto la curia non è assemblea di persone, ma un'assemblea di *viri* (*curia* da *co-viria*), di maschi, e una divinità femmina si direbbe fuori luogo. Tuttavia ecco che le none rimediano alla carenza di femminile (o di femminile in funzione di soggetto e non di oggetto rituale), con il culto a una Giunone che dalle curie trae il titolo.

10.3 Meditrinalia (11 ottobre)

Quale che sia il significato vero del nome di questa giornata festiva annoverata dal calendario arcaico, Varrone lo fa derivare da «medicare» (*a medendo*); poi riporta la notizia di Verrio Flacco secondo il quale nei Meditrinalia «il flamine di Marte soleva libare il

vino (nuovo) e vecchio e degustarlo a scopo medicamentoso [*medicamenti causa*]»; e aggiunge che molti fanno la stessa cosa recitando la formula: «Libo il vino vecchio nuovo, guarisco [*medeor*] il male vecchio nuovo.»[32] Paolo Diacono, nel riferire la stessa formula, accenna alla probabilità che il rito fosse eseguito in onore di una dea Meditrina che avrebbe preso nome da quel *mederi* e a sua volta avrebbe dato il nome alla festa[33]. Ma di questa eventuale Meditrina parla soltanto lui; non ce n'è traccia in alcun altro autore. Invece i calendari precesareo e amiternino, attribuiscono la festa a Giove.

Tanto l'attribuzione della festa a Giove, quanto l'accezione del vino come una pozione medicamentosa (un *venenum*), risultano perfettamente coerenti con quel che si è detto al riguardo in occasione dei Vinalia Priora (23 aprile). Per quel che riguarda la formula «vino vecchio-nuovo», dovremmo presumere che il nuovo vino (ancora più mosto che vino) veniva degustato prima di metterlo nelle botti mescolandolo al vino vecchio (cioè al. vero vino). Diremmo che il rito assicurava la ripetizione della trasformazione del mosto in vino congiungendo in una libagione sacrale i due estremi del processo di vinificazione.

Questa specie di «mediazione» tra vino vecchio e nuovo potrebbe aver dato il nome ai Meditrinalia. In fondo *medium* (metà) e *remedium* (medicamento) derivano da una medesima radice. Comunque è un fatto che i Meditrinalia, festa dell'imbottatura, come si è detto a proposito dei Vinalia Rustica (19 agosto), si trovano in mezzo al ciclo del vino: tra i Vinalia di agosto, con cui si inaugurava la vendemmia, e i Vinalia dell'aprile successivo, con cui si immetteva il vino al consumo.

10.4 Fontinalia (13 ottobre)

Circa questa festa, peraltro annoverata nel ciclo arcaico, tutto quel che sappiamo è contenuto in poche righe di Varrone: «Fontinalia da Fons, perché questo giorno è la sua festa; in suo onore per l'occasione si gettano corone nelle fonti e s'incoronano i pozzi.[34]»

Arnobio[35] chiama Fontus, anziché Fons, il dio titolare della festa,

e dice che esso era considerato un figlio di Giano. Questo rapporto con Giano, che Arnobio rende in forma di genealogia, è suffragato dall'esistenza di un altare di Fonte presso la tomba di Numa al Gianicolo, il colle di Giano[36]. Del resto lo stesso Giano era un «dio delle fonti», per così dire, dato che gli si attribuiva il potere di far sgorgare sorgenti[37]. Si ha notizia di un altro luogo di culto di Fonte: un sacrario (*delubrum*) fuori porta Fontinale dedicato nel 231 a.C. dal console C. Papirio Masone[38]. Giustificare con esigenze stagionali una festa delle acque a metà ottobre appare poco credibile. Piuttosto penserei ad una relazione della festa delle acque con la festa del vino di due giorni prima (i Meditrinalia). Sarebbe la stessa relazione che corre tra due modi di bere: per necessità fisiologiche e per necessità culturali, per dissetarsi e per «medicarsi» (ma non dimentichiamo che, oltre a certe acque specificamente «medicinali», l'acqua in genere «medicava» anch'essa, nel senso che serviva per le purificazioni). Questo mescolare festivo di acqua e vino troverebbe peraltro una perfetta rispondenza al modo usuale romano di bere vino mescolandovi acqua. *Miscere*, ossia mescolare acqua al vino, era talmente abituale che è passato a significare «dare da bere» in senso assoluto.

10.5 October equus (15 ottobre)

Siamo alle idi di ottobre; dunque è la festa mensile di Giove, il che è puntualmente annotato dal calendario arvale. Invece, nel calendario di Filocalo troviamo la seguente nota: «Si sacrifica un cavallo presso le Nixae.» Per Nixae dovremmo intendere una località del Campo Marzio detta Ciconiae Nixae, cioè le «cicogne» fissate stabilmente al suolo. Il cavallo sacrificato veniva chiamato *october equus*, il cavallo d'ottobre.

«Viene detto cavallo d'ottobre quello di destra della biga vincitrice che ogni anno si sacrifica a Marte nel Campo Marzio. Per la sua testa aveva luogo una competizione non lieve tra gli abitanti della Subura e quelli della Via Sacra allo scopo di affiggerla i primi alla torre Mamilia e i secondi a una parete della Reggia. La sua coda veniva portata alla Reggia con tanta velocità da poterne fare stilla-

re il sangue sul fuoco, allo scopo di renderlo partecipe di una cerimonia religiosa [*partecipandae rei divinae gratia*].[39]» Penso che si possa dar credito all'opinione corrente per cui la cerimonia in questione sarebbe la purificazione che avveniva il giorno dei Parilia (21 aprile) a mezzo di *februa* preparati e forniti dalle vestali; come si ricorderà, secondo la testimonianza di Ovidio, nella composizione di questi *februa* un ingrediente era appunto il sangue di cavallo.

Scarso credito, invece, va attribuito ai vari tentativi di interpretare sia il sacrificio del cavallo sia la competizione occasionale tra la regione palatina (i Sacravienses) e la regione suburana (i Suburanenses). La carenza documentaria è tale che non sappiamo nemmeno se la corsa che avrebbe dovuto portare alla scelta del cavallo da sacrificare avvenisse in queste stesse idi o in altro giorno (Wissowa ha proposto gli Equirria); e, come sempre accade, si è cercato di colmare la carenza documentaria con congetture d'ogni genere. Il genere peggiore – in quanto assolutamente fuori posto in questo momento dell'anno – è quello che spiega ogni cosa in chiave di fertilità agraria; questa interpretazione dell'*october equus* è stata imposta agli storici delle religioni da Frazer e ai filologi da Verrio Flacco; il quale spiegava l'uso di incoronare con pani la testa del cavallo con il fatto che «il sacrificio avveniva per il buon esito del raccolto [*ob frugum eventum*]» e aggiungeva che «si sacrifica un cavallo invece di un bue, perché ha a che fare con la guerra mentre il bue ha a che fare con la produzione di messi».[40]

Ora non è che sia meglio documentata la connessione dell'*october equus* con i Parilia. Però ha un buon fondamento, almeno dal punto di vista calendariale. Per essa, infatti, si definisce un ciclo (da ottobre all'aprile dell'anno successivo) corrispondente al ciclo della trasformazione del mosto in vino, il ciclo che, come si è visto, va dai Meditrinalia che in ottobre ritualizzano l'imbottatura, ai Vinalia di aprile che ritualizzano l'immissione del prodotto al consumo. Non è un caso, forse, che proprio dove si sacrificava il cavallo, cioè *ad Ciconias* avesse sede la cosiddetta arca vinaria pubblica.[41]

Con ciò non intendo sostituire il vino alle messi in un'ulteriore interpretazione in chiave agraria del sacrificio del cavallo. Una cosa è il ciclo della vinificazione e altra cosa è la vinificazione stessa. Il

rituale connesso col cavallo ha una dimensione che trascende la vinificazione, anche se la comparazione storico-religiosa può indurci a configurare l'uccisione del cavallo da cui si ricava il sangue come la ritualizzazione simbolica dell'«uccisione» del grappolo da cui si ricava il succo. È una dimensione in cui si parla soprattutto di regalità, la regalítà connotata dalla Reggia, dove, sul focolare, si faceva gocciolare il sangue del cavallo. Si parla di una regalità da conquistare: il cavallo deve aver vinto una corsa, i Sacraviensi per portarne la testa alla Reggia devono aver vinto i Suburanensi, anche chi portava la coda dal Campo Marzio alla Reggia doveva vincere una gara contro il tempo, se voleva arrivare prima che il sangue si rapprendesse. C'è competizione, c'è lotta, c'è Marte il dio re guerriero a cui il sacrificio era dedicato ed eseguito per giunta nel Campo che da lui prendeva il nome.

Potremmo anche dire, ripetendo la formula del «grano (o farro) trattato da re» proposta in altra occasione: il mosto imbottato (come il grano immagazzinato) era trattato da re, e pertanto aveva bisogno di un rito che conferisse regalità. O potremmo dire: il vino era considerato una bevanda da re, una bevanda capace essa stessa di conferire potere regale, o, quale «medicina», di «salvare» il re; e così via. Purché, però, non si riduca ogni cosa ad una singola formulazione che starebbe sempre stretta al quadro d'insieme: un quadro grandioso, a cui il calendario attribuisce mezza annualità, ponendo come termine finale la stessa nascita di Roma nel giorno dei Parilia.

10.6 Armilustrium (19 ottobre)

È l'ultima festa del ciclo arcaico. L'Armilustrium era una località dell'Aventino dove si riteneva che Romolo avesse fatto seppellire Tito Tazio[42]. Il fatto che tanto la festa quanto la località avessero lo stesso nome ha creato un imbarazzo a Varrone il quale non sa dire se la festa prendeva nome dal luogo in cui era eseguita o non piuttosto il luogo dalla festa; in quest'ultimo caso, poi, accusa un'altra incertezza circa quel *lustrium* che ne compone il nome: o deriva da *lustrum*, cioè un sacrificio di purificazione eseguito in armi (*armati*

sacra faciunt), o deriva da *ludere*, in quanto gli esecutori del rito giravano intorno *ludentes* armati di ancili.[43]

All'epoca di Varrone, in sostanza, i Romani ne sapevano di più sull'Armilustrium località che non sull'Armilustrium festa, anche se è chiaro che deve essere stata questa a dare il nome a quella. Sapevano, o lo desumevano dal nome, che veniva celebrato un rito con armi, ma non erano in grado di precisare se si trattava di un *ludus*, una specie di danza guerresca, o di un *lustrum*, una purificazione; si direbbe che non veniva più celebrato da tempo, data la mancanza di notizie sull'identità degli esecutori armati. La eventuale danza di guerra poteva far pensare ai Salii, e può darsi che più con questa idea che non per una reale informazione Varrone dice che gli esecutori erano armati di ancili, i tipici scudi dei Salii. Cinque secoli dopo Varrone, Giovanni Lido scrive a proposito del primo marzo: «Si venera Marte con strepito di armi e di trombe, e perciò i Romani celebravano così per lui la prima festa del mese, che chiamavano Armilustrium, ossia purificazione delle armi.[44]» Pur di attribuire il rito all'azione dei Salii, Lido non esita a trasferire il suo Armilustrium da ottobre a marzo, quando appunto agivano i Salii. Inoltre arricchisce la notizia aggiungendo le trombe alle armi; può darsi che glielo abbia suggerito l'assonanza con il Tubilustrium. Del resto, proprio con un occhio al Tubilustrium e l'altro all'Armilustrium si arrivava ad anodine definizioni di questo genere: «L'Armilustrium era una festa romana in cui si compiva un rito in armi e, mentre si sacrificava, si suonavano le *tubae*.[45]»

Ai costrutti vaghi e imprecisi degli eruditi antichi, fa riscontro un costrutto ben determinato degli studiosi moderni (a partire da Wissowa): l'Armilustrium era una festa di purificazione delle armi con cui si chiudeva la stagione della guerra. A dire la verità, questa «stagione della guerra» con cui si spiegano correntemente tante realtà romane – anche *l'october equus*, inteso come l'uccisione dell'animale da guerra a chiusura della stagione bellica – è essa stessa qualcosa di indeterminato, una congettura e niente più. Così che, congettura per congettura, si potrebbe costruire qualcosa pure sul fatto che l'Armilustrium dell'Aventino era ricordato come il luogo in cui era stato sepolto Tito Tazio dopo che i Lavinati l'avevano

ucciso; per esempio: il rito «espiava» l'uccisione di un re, ossia un evento annuo che veniva riguardato come l'uccisione di un re; il racconto eziologico identificava questo re «calendariale» con il sabino Tito Tazio.[46] Poi daremmo il tocco finale al costrutto, proponendo che il re annualmente sepolto per la cui uccisione ci si doveva «purificare» (o si dovevano purificare le «armi» che l'avevano ucciso) era il vino imbottato e trattato da re.

NOTE

[1] Liv. 1, 21, 4. Cfr. Dion. Hal. 2, 75, 2; Plut., N*uma*. 16; Flor. 1, 2, 3.

[2] Calendari precesareo, arvale, amiternino.

[3] Plut., *Numa* 16.

[4] Questa lezione, comunque, non è normalmente accettata e il *soli* è messo tra parentesi quadre.

[5] Dion. Hal. 3, 22, 8.

[6] Liv. 1, 26; Dion. Hal. 3, 22; Fest. 380 L.

[7] Macr. *Saturn*. 1, 9, 16.

[8] Liv. 1, 24, 1. Notevole è il fatto che questa intercambiabilità dei nomi non si limiti a personaggi mitici, ma investa anche personaggi che dovremmo considerare storici: per il 453 a.C. come collega del console Sesto Quintilio, Livio (3, 32, 1) pone un Publio Curiazio mentre Dionigi d'Alicarnasso (10, 53, 2) pone un Publio Orazio.

[9] Dion. Hal. 3, 13, 4.

[10] Liv. 1, 23, 7.

[11] Le realtà romane rinvenibili a diversi livellì di lettura di questo mito sono state indicate con chiarezza e completezza da E. Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976, pp. 20-82 («Il mito

degli Horatii e Curiatii»).

[12] Liv. 1, 30, 1 sg.

[13] Varr., *de l. lat.* 5, 155.

[14] Plut., *Rom.* 14.

[15] Liv. 1, 22, 1.

[16] Liv. 1, 13, 6.

[17] *De rep.* 2, 17.

[18] Liv. 1, 24, 2.

[19] Liv. 1, 26, 7.

[20] Liv. 1, 3 1, 1 sgg.

[21] Liv. 1, 31, 8.

[22] Aug., *de civ. Dei* 3, 15.

[23] Gell. 4, 5, 4.

[24] Liv. 1, 26, 2.

[25] Liv. 1, 26, 10.

[26] Liv. 1, 23, 4.

[27] Dion. Hal. 3, 16, 3.

[28] Liv. 2, 8, 6 sgg.

[29] Liv. 1, 26, 4.

[30] Mezio Fufezio, che stando ai patti, doveva mettersi agli ordini di Tullo Ostilio, alla prima prova (una battaglia contro Veienti e Fidenati) tradisce Roma evitando di far combattere i suoi. Tullo lo punisce legandolo a due quadrighe che, mosse in sensi opposti, squartano il suo corpo. Prima gli dice: «Mezio Fufezio, se tu fossi stato capace di imparare a mantener fede ai patti [*fidem ac foedera servare*], saresti rimasto in vita e questo insegnamento [*disciplina*] te lo avrei impartito io stesso» (Liv. 1, 28, 9).

[31] Paul. Fest. 56 L.

[32] Varr., *de l. lat.* 6, 2 L

[33] Paul. Fest. 110 L.

[34] Varr., *de l. lat.* 6, 22.

[35] *Adv. nat.* 3, 29.

[36] Cic., *de leg.* 2, 22, 56; Liv. 40, 29, 3; Sol. 1, 2 1.

[37] Ov., *fast.* 1, 269.

[38] Cic., *de nat. deor.* 3, 20, 52.

[39] Fest. 190 L; cfr. Plut., *quaest. Rom.* 97.

[40] Paul. Fest. 246 L.

[41] CIL 6, 1785, Quanto alle *ciconiae*, erano probabilmente una specie di gru per sollevare pesi.

[42] Plut., *Rom.* 23.

[13] Varr., *de l. lat.* 6, 22.
[14] *De mens.* 4, 34.
[15] Paul. Fest. 17 L.
[16] Livio (1, 14, 3) dice appunto che l'uccisione del re (*regis caedes*) ebbe bisogno di una espiazione.

Capitolo undicesimo

NOVEMBRE

Il corso festivo di novembre ripeteva quasi esattamente quello di settembre. Si aveva un *epulum Iovi* alle idi. Si aveva una *equorum probatio* il 14, cioè il giorno dopo le idi. Si celebravano *ludi* che cominciavano, come in settembre il 4, alla vigilia delle none; finivano il 17 anziché il 19. Come settembre alcune giornate erano riservate al *mercatus*: in settembre queste giornate di mercato andavano dal 20 al 23, mentre in novembre andavano dal 18 al 20; si trattava sempre di tre giorni, e la diversità del giorno iniziale dipendeva dal termine dei *ludi*.

Il parallelismo si piega con una comune dipendenza genetica dalle Ferie Latine. Ma i *ludi* di novembre, per via delle funzioni a cui furono piegati, ebbero una loro propria fisionomia, e in antitesi ai *ludi* di settembre. Se i *ludi* di settembre rispondevano all'esigenza di rendere Roma capitale del Lazio (e poi, uscendo dai limiti della Lega Latina, la «capitale» in senso assoluto), i *ludi* di novembre, invece, rispondevano all'esigenza della plebe di affermare se stessa come un organismo autonomo in contrapposizione allo

stato romano sostanzialmente patrizio. Insomma i *ludi* di novembre divennero plebei, e come tali furono denominati, in chiara e cosciente opposizione ai *ludi* di settembre che venivano detti Romani. Lo stato romano, per avere incorporato le funzioni politiche e le divinità tutelari della Lega Latina, realizzava sul piano religioso la sua nuova condizione soprattutto con i culti di settembre: i Ludi divennero Romani da Latini (o *feriae Latinae*) che erano, e il banchetto che fu di Giove Laziare divenne del capitolino Giove Ottimo Massimo. Con il *clavus annalis* si aveva cura di computare la nuova era che aveva avuto inizio quando fu fondato il tempio di Giove sul Campidoglio. Bene, in novembre l'organizzazione plebea volle un suo proprio culto di Giove Ottimo Massimo o, più precisamente suoi propri ludi, in connessione con i quali si cominciò poi a celebrare anche un secondo *epulum Iovi*. Quando tutto questo sarebbe avvenuto non sappiamo; ancora nel 213 a.C. la situazione era piuttosto incerta, almeno stando ad una notizia di Livio (25, 2, 10) che per quell'anno dice: *Ludi Plebei per biduum instaurati et Iovis epulum fuit ludorum causa*. Dato che *instaurare*, specialmente se riferito ad una cerimonia religiosa, significa anche «rinnovare», «ripetere», potremmo interpretare così il testo liviano: ai Ludi Plebei si aggiunse l'*epulum Iovi*, e per questo motivo si aumentarono gli stessi *ludi* di due giornate.

I *ludi* di novembre, non più «latini» e neppure «romani» furono detti Plebei. Al culto di Giove Ottimo Massimo, decisamente troppo «romano», si affiancarono divinità come Fortuna e Feronia (rammentate dai calendari anziate precesareo e arvale), i cui culti erano legati particolarmente al mondo plebeo. All'era romana computata dal *clavus annalis*, si contrappose un'era plebea computata annualmente con l'ingresso in carica degli edili plebei in coincidenza con la celebrazione dei *ludi* di novembre, la cui cura spettava ad essi e costituiva il primo loro compito ufficiale[1].

In questa dialettica diventa significativo il fatto che sia stata scelta la dea Fortuna per contemperare l'autorità del Giove capitolino. Si ricordi quel che si è detto su Fortuna Primigenia in occasione della sua festa del 25 maggio; bene, in novembre, proprio alle idi, cioè nel giorno di Giove si venerava Fortuna Primigenia, la Fortu-

na di Preneste, che si contrapponeva dialetticamente a Giove Ottimo Massimo. Diremmo che, al modo dei prenestini, i plebei diedero polemicamente alla dea una «superiorità» su Giove, ossia una «superiorità» sul dio che ormai rappresentava lo stato (patrizio) romano.[2] Quanto a Feronia, inserita nelle stesse idi, va tenuto presente che essa era la dea tutelare dei liberti, i quali, quando cominciarono a costituire una grossa componente della classe plebea, probabilmente la affiancarono alle altre divinità plebee[3]. Ma si possono vedere le cose anche da un altro punto di vista. Feronia aveva a Terracina un culto rivolto alla manomissione degli schiavi[4], e la sua venerazione da parte della plebe romana potrebbe avere un fondamento ideologico nel riscontro di una analogia tra l'emancipazione dei plebei con l'affrancamento degli schiavi.

Novembre, come e più di settembre, pone il problema della mancanza di un ciclo festivo arcaico, quasi che il cosiddetto calendario numano abbia lasciato i due mesi a disposizione dei nuovi culti che Roma avrebbe un giorno istituiti. Novembre più di settembre, se i culti di questo mese sono ancora più recenti, come abbiamo appunto prospettato. È un quesito destinato a rimanere senza risposta; o l'unica risposta possibile è che il calendario arcaico non sia poi tanto arcaico, non sia comunque anteriore alla sistemazione festiva di settembre, vale a dire: non anteriore all'instaurazione del culto capitolino di Giove Ottimo Massimo. Per novembre potremmo anche avanzare l'ipotesi che il mese non avesse feste romane per essere originariamente dedicato ai culti latini comuni: appunto alle *feriae Latinae* che avrebbero dato origine tanto ai Ludi Romani quanto ai Ludi Plebei, nonché ai due *epula* di Giove. Ma è comunque un brancolare nel buio. Né saprei fino a che punto un'ipotesi del genere sarebbe avvalorata dal fatto che in novembre, precisamente l'8, si aveva una apertura del *mundus*; si instaurava, cioè, una tregua d'armi necessaria per la partecipazione ai culti comuni delle città latine. Si è parlato di questa tregua d'armi a proposito della prima apertura del *mundus* (24 agosto); si è riportata al riguardo la testimonianza di Macrobio che cita tre occasioni di tregua, due delle quali sono appunto l'apertura del *mundus* e la celebrazione delle Ferie Latine.

NOTE

[1] Lo si ricava da una notizia di Livio (30, 39): due edili plebei, *vitio creati*, sono costretti a dimettersi dopo che avevano già celebrato i Ludi Plebei.

[2] Tale «superiorità» si fondava sulla primordialità di Fortuna, come si è visto a suo luogo (25 maggio). Il ricorso plebeo alla primordialità di Fortuna parrebbe contrapporsi alla primordialità (= primato) che, come discendenti dai fondatori della città, vantavano i patrizi.

[3] Più che affiancata, poteva essere addirittura identificata con Libera, la dea della triade plebea: per Dionigi d'Alicarnasso (3, 32) Feronia è Persefone, la figlia di Demetra, ma dopo l'identificazione della romana Cerere con la greca Demetra, anche Libera, figlia di Cerere, è diventata una Persefone.

[4] Serv., *ad Aen.* 8, 564.

CAPITOLO DODICESIMO

DICEMBRE

12.1 Gaia e Tiberino (8 dicembre)

Il calendario precesareo di Anzio porta la seguente annotazione: «A Tiberino, a Gaia»; l'amiternino specifica: «A Tiberino nell'Isola». Del dio Tiberino non sappiamo un gran che; diremmo grosso modo che era il Tevere divinizzato; forse veniva festeggiato nell'Isola Tiberina, ma non ci risulta che vi avesse un tempio. Quanto a Gaia, la tradizione non ne faceva una dea, bensì una vestale che veniva commemorata per avere regalato al popolo romano il Campo Tiberino (cioè il Campo Marzio). Questo secondo nome, peraltro non usuale, del Campo Marzio era per l'annalistica l'unico appiglio per dare un riscontro narrativo alla connessione tra Gaia e Tiberino imposta dal calendario. Si aggiunga che, stando a Livio (2, 5), il popolo romano era entrato in possesso del Campo Marzio confiscandolo ai Tarquinii. Ora non è che una doppia tradizione su fatti leggendari ponga di per sé un problema; ma nel nostro caso c'è qualcosa in più: la vestale in questione, che tutti chiamano

Gaia, viene indicata da Plutarco col nome di Tarquinia[1]. Pare dunque che un (qualsiasi) riferimento ai Tarquinii si rendesse necessario quando si parlava della vestale che aveva donato ai Romani il Campo Marzio o, da un altro punto di vista, quando si parlava del Campo Marzio stesso. Questa necessità operava contro la tendenza a fare di Gaia una vestale prototipica e del Campo Marzio il prototipo del territorio di guerra, quasi conquistato (= confiscato) al nemico (= ai Tarquinii). Per superare l'ostacolo si ricorse anche ad uno sdoppiamento, così che le Gaie diventarono due e ugualmente due diventarono i «campi».

Plutarco, nel passo citato, riporta l'opinione di alcuni per i quali il campo donato dalla vestale non era lo stesso che si diceva confiscato ai Tarquinii, bensì «un altro campo confinante con quello». La seconda Gaia fu Tanaquilla, la moglie di Tarquinio Prisco, sposa esemplare tanto quanto l'altra Gaia era la vestale esemplare. Per distinguerle fu attribuito loro una specie di nome gentilizio: la sposa fu detta Gaia Cecilia e la vestale Gaia Taracia (o Fufezia).

«Fu chiamata Gaia Cecilia quando venne a Roma, colei che prima si chiamava Tanaquilla, la sposa di Tarquinio Prisco re dei Romani; tanta fu la sua probità che quando si sposano le donne ne pronunciano il nome per buon augurio.[2]» Con quest'ultima affermazione si allude alla formula matrimoniale romana che doveva pronunciare la sposa: *Ubi tu Gaius ego Gaia.* Anche Plutarco è propenso a spiegare la formula risalendo a Gaia Cecilia: «Perché chi si sposa fa dire alla donna: Dove tu Gaio, io Gaia?... Forse per la probità di Gaia Cecilia, andata sposa ad uno dei figli di Tarquinio, alla quale fu dedicata una statua di bronzo nel tempio di Sancus?[3]» Plutarco, come si vede, modifica le cose a modo suo, o come gli è stato suggerito da altri, e fa di Gaia Cecilia non Tanaquilla, ma la moglie di un figlio di Tanaquilla. Tuttavia pure Plinio parla di questa statua situata nel tempio di Sancus e, riferendo l'opinione di Varrone, dice che era di «Tanaquilla, chiamata anche Gaia Cecilia»[4]. E non finisce qui, ma, sempre da Plinio, sappiamo che anche l'altra Gaia, cioè la vestale, aveva una statua; non ci dice dove fosse situata ma riporta le parole del decreto con cui le si faceva dono di una statua «da collocare dove volesse», e aggiunge la motivazione

da lui rinvenuta negli annali: «Perché aveva donato al popolo il campo Tiberino.[5]»

Gaia, la vestale, era anch'essa esemplare, ma in un altro senso: era l'esempio con cui si «raccontavano» i privilegi delle vestali, per giustificarli. Così si diceva che per lei (*super ea*) era stata promulgata una legge (*lex Horatia*) «in forza alla quale le furono tributati molti onori, tra cui il diritto di rendere testimonianza e, a lei sola di tutte le donne, di fare testamento; [...] inoltre se all'età di quaranta anni avesse voluto lasciare il sacerdozio e sposarsi, le veniva concessa questa facoltà, in grazia della generosità che aveva mostrato regalando al popolo romano il campo Tiberino o Marzio»[6]. In realtà, questa vera o presunta *lex Horatia* non faceva che fissare la condizione giuridica di tutte le vestali, le quali appunto godevano delle prerogative che si dicevano concesse a Gaia Taracia. Insomma Gaia era la protagonista di un mito che fondava la condizione giuridica delle sacerdotesse di Vesta più simile a quella dei maschi che non a quella delle femmine. Questa «mascolinità» è in un certo senso espressa anche dall'aver attribuito alla protagonista del mito il prenome di Gaia, quando, come è noto, le donne romane non avevano un prenome. Il che è stato curiosamente assunto non per dimostrare che Gaia era una figura inventata, ma per dimostrare che, almeno un tempo, a Roma anche le donne avevano un prenome: «Che le femmine fossero chiamate con prenomi, lo attestano Cecilia e Taracia, entrambe le quali si è soliti chiamare Gaie.[7]»

Un'ultima notazione sulle due Gaie. Se la «buona» Gaia Cecilia era apparentata con i «cattivi» Tarquinii, anche la «buona» Gaia Taracia aveva «cattivi» parenti: quando la si diceva Fufezia invece che Taracia si usava per lei il gentilizio dello sleale Mezio Fufezio, il dittatore albano punito da Tullo Ostilio. Alla dimensione etrusca dell'una corrispondeva la dimensione albana dell'altra: entrambe, quali elementi positivi, riscattavano la negatività degli Etruschi e degli Albani.

12.2 Agonalia (11 dicembre)

Sono gli ultimi dei quattro Agonalia dell'anno. Degli altri tre abbiamo parlato alle date rispettive: il 9 gennaio, il 17 marzo e il 21 maggio. Circa gli Agonalia di marzo e di maggio abbiamo notato che gli uni e gli altri erano seguiti da un Tubilustrium e da *comitia calata* (sigla Q.R.C.F.), come se in maggio si riproducesse a livello calendariale una situazione già realizzata in marzo. Il che ci ha suggerito l'immagine di una sospensione del tempo tra marzo e maggio i cui termini erano fissati dagli Agonalia; da un altro punto di vista: il 21 maggio si riprendeva il filo di un discorso interrotto il 17 marzo. Anche tra gli Agonalia di dicembre e quelli di gennaio (dell'anno successivo) potremmo riscontrare una relazione strutturale del genere: con dicembre si chiude l'anno e s'interrompe, per così dire, il corso del tempo; in gennaio il tempo riprende il suo corso.

Due calendari, l'ostiense e l'amiternino, al titolo Agonalia aggiungono, sempre in grandi lettere capitali, il titolo *Indigeti* (abbreviato rispettivamente con IND e IN). Se alludono al *Sol Indiges*, diremmo che questi Agonalia contrassegnerebbero la fine dell'anno solare in vista dell'imminente solstizio invernale. Circa il culto del Sole Indigete rinviamo a quanto si è detto per il 9 agosto. Ma gli Agonalia di dicembre, oltre che col dio Indigete, erano connessi anche con una festa regolarmente annotata dai tardi calendari che la chiamano *Septimontia* (cal. filocaliano) o *Septimontium* (cal. da Guidizzolo e di Polemio Silvio).

Il Septimontium non era una festa pubblica, nel senso che era «una festa non del popolo, ma soltanto dei montani»,[8] cioè di coloro che abitavano la zona denominata tradizionalmente Septimontium. «Dove adesso c'è Roma si chiamava Settemonti da altrettante alture che in seguito la città comprese entro le sue mura.»[9] Queste sette alture (*montes*) erano: tre vette del Palatino (Palatium, Cermalus e Velia), tre dell'Esquilino (Oppius, Cispius e Fagutal), più la Subura.

In tutti e sette i *montes* si eseguiva un sacrificio in questa giornata[10]; quello eseguito sul Palatium era detto Palatuar[11]. Oltre a que-

sto, tutto quel che si sa della festa è che era interdetto l'uso di veicoli a trazione animale (in greco: *ochemata zeukta*), o almeno si astenevano dall'usarli «coloro che non disprezzavano le vecchie consuetudini»[12].

Il Septimontium era anche il termine ultimo della semina, così che la semina più tardiva era detta «semina settimonziale» (*septimontialis satio*)[13]. Pare che *circa Septimontium* si seminasse la fava.[14] In sostanza potremmo considerare il Septimontium come una festa della semina (o che chiudeva la semina); da questo punto di vista diventa ovvio il suo confronto con le Ferie Sementive di gennaio, e dal confronto si passa poi alla contrapposizione formale: se il Septimontium era celebrato dagli abitanti dei *montes*, le Ferie Sementive erano celebrate dagli abitanti dei *pagi*, donde avevano anche il nome di Paganalia. La terra seminata univa idealmente l'anno vecchio, in cui si seminava, con l'anno nuovo, in cui si raccoglieva. E univa anche i *montani* che rappresentavano il «vecchio» nucleo romano, con i *pagani*, che rappresentavano l'elemento «nuovo» della comunità romana. È un altro modo di esprimere la congiunzione tra dicembre e gennaio che si aggiunge alla congiunzione ottenuta a mezzo degli Agonalia.

12.3 Le idi (13 dicembre)

Le idi di Giove in dicembre risultano invase da Tellus e Cerere, due dee che a Giove si possono contrapporre ma difficilmente correlare. Se Giove è etimologicamente «cielo», Tellus significa «terra»: la contrapposizione è scontata. Quanto a Cerere, basti ricordare quanto si è detto della funzione del suo tempio aventiniano in contrapposizione al tempio capitolino di Giove Ottimo Massimo. Questa invasione può considerarsi un indizio della temporanea cessazione del regno di Giove nel mese di dicembre. In questo mese, infatti, Giove sembra cedere il potere a Saturno; cessa l'ordine di Giove e subentra il disordine di Saturno: lo vedremo meglio tra poco quando tratteremo i Saturnalia. Intanto parliamo di Tellus e Cerere.

Tre calendari (ostiense, prenestino, anziate recente) intitolano la

giornata a Tellus (*Telluri in Carinis*). Il prenestino annovera anche un *lectisternium Cereri*, e aggiunge una nota, giuntaci mutila, dalla quale sembrerebbe che il lettisternio era organizzato dagli edili; la nota doveva indicare anche il numero dei *lecti* usati, che venivano affittati da un appaltatore (*manceps*)[15]. Questo lettisternio di Cerere è ricordato da Arnobio[16], il quale ironizza su questo tipo di processioni in cui «gli dèi hanno un letto, e per farli stare più al morbido si sprimacciano i cuscini», ma rileva anche che il rito veniva eseguito nel giorno in cui ricorreva la fondazione del tempio di Tellus. Che Cerere venisse onorata nella ricorrenza del tempio alle Carene non fa meraviglia: le due dee erano spesso associate nel culto[17]; nello specifico, poi, il tempio in questione sorgeva su un'area consacrata a Cerere dopo essere stata confiscata a Spurio Cassio. Questi fu giustiziato nel 483 a.C. perché mirava al regno; la sua casa fu demolita e i suoi beni furono consacrati a Cerere, dunque anche l'area dove sorgeva la casa, dove poi fu eretto il tempio di Tellus.[18] Il tempio fu votato molti anni dopo, nel 268 a.C., dal console P. Sempronio Sofo.[19] La consacrazione a Cerere dei beni di Sp. Cassio ha una doppia giustificazione: per assicurarsi l'appoggio della plebe Spurio aveva fatto generose elargizioni di grano, operando così sul piano umano alla maniera con cui Cerere operava sul piano divino quando assicurava agli uomini buoni raccolti; la plebe, in quanto conquistata da Sp. Cassio, avrebbe permesso la sua condanna soltanto a patto che se ne avvantaggiasse la «plebea» Cerere. Naturalmente stiamo ricostruendo non avvenimenti storici, ma la logica di una tradizione elaborata dagli annalisti.

Circa l'associazione Tellus-Ceres, ricorderò i versi di Ovidio: «Cerere e Terra hanno un compito comune: la prima è la causa delle messi, la seconda ne è il luogo[20]. Ora Ovidio dà questa definizione delle due dee a proposito del loro culto alle Ferie Sementive di gennaio. Il che ribadisce il rapporto tra Septimontium e Feriae Sementivae: due giorni dopo il Septimontium e durante le Feriae Sementivae Cerere e Tellus avevano un culto in comune. Se relativizziamo alla terra seminata il quadro calendariale, possiamo dire: a metà dicembre la semina era completata; la chiusura della semina veniva rilevata ritualmente con il Septimontium; il seme interrato

costituiva un ideale aggancio con l'anno seguente (era la congiuntura tra anno vecchio e anno nuovo); tale aggancio veniva rilevato ritualmente con le Feriae Sementivae, subito nel primo mese dell'anno nuovo. Per arrivare a quei riti che richiedevano un'opera divina, è necessario che ci sia stata in precedenza tutta un'opera umana: l'aratura dei campi, l'erpicatura, la seminagione. In altri termini: ci si rivolgeva agli dèi, a Tellus (il luogo dell'agricoltura) e a Ceres (la causa efficiente), quando l'uomo non poteva far più niente per ottenere un buon raccolto. In quest'ordine di idee e per la congenita relazione tra anno solare o calendariale e annata agricola, potremmo giustificare la carenza di feste che abbiamo riscontrato in novembre. Novembre era appunto il mese in cui i campi richiedevano l'opera umana e non ancora l'opera divina.

12.4 Consualia (15 dicembre)

In dicembre si ha una seconda festa chiamata Consualia; la prima cadeva il 21 agosto. Alla ricerca di una relazione tra i due Consualia fisseremo la nostra attenzione su due punti: i primi Consualia cadevano dopo l'immagazzinamento del grano; i secondi cadono dopo la semina. Si direbbe che i due Consualia significassero le due diverse sorti del grano: c'era quello che veniva immagazzinato (*conditus*) e serviva per l'alimentazione, poi c'era quello che veniva seminato, ossia «messo sotto terra» (si diceva ancora *conditus*) e serviva per la riproduzione. Naturalmente peccheremmo di riduzionismo (un vizio piuttosto diffuso tra gli storici delle religioni) se volessimo contenere ogni cosa nella vicenda agraria e nella probabile etimologia di Consus da *condere*. Ma non è questa la nostra pretesa; volevamo soltanto fornire una struttura semplificata al massimo che rendesse conto della relazione calendariale in questione. Per una struttura più complessa rinviamo a quanto si è detto, a proposito dei Consualia di agosto, sulla trascendenza del dio Consus dalle realtà puramente agrarie.

Dalla nostra interpretazione dei Consualia di agosto estraiamo adesso due assunti chiaramente non agrari per saggiarne un eventuale riscontro nei Consualia di dicembre. Si è fornita allora una

lettura del culto di Consus in chiave della regalità. Bene, in una nota mutila del calendario prenestino si parla di un «re a cavallo» (*rex equo*); probabilmente si allude ad un'azione che doveva compiere il *rex sacrorum*, colui che rappresentava ritualmente la regalità nella Roma repubblicana. L'altro assunto concerne la temporanea o occasionale sostituzione di Giove con Consus. Ora l'idea di una «carenza» di Giove in dicembre ha un buon fondamento: tant'è che l'abbiamo dovuta rilevare proprio nelle idi di questo mese, ossia proprio nel giorno che in tutti gli altri mesi è sacro a Giove.

Un elemento caratteristico di questi Consualia era il trattamento speciale riservato a «cavalli e muli»[21] o a «cavalli e asini»[22]: liornavano con corone e li lasciavano riposare. È un riposo che corrisponde all'astensione dall'uso di veicoli a trazione animale che si prescriveva quattro giorni prima in occasione del Septimontium. Però non riposavano tutti i muli; sappiamo infatti che al Circo Massimo si tenevano corse di carri trainati da muli, «perché si ritiene che questo genere di quadrupedi sia stato il primo ad essere attaccato ai carri».[23] Naturalmente questa fatica festiva era considerata diversa dalla fatica quotidiana, come diversa dall'operare di tutti i giorni era l'opera rituale, quale che fosse l'impegno che richiedeva. In sostanza, chi parlava del riposo degli animali da tiro, alludeva all'instaurazione di un riposo umano, alludeva al riposo di dicembre dopo le fatiche di novembre. E inoltre rilevava la «primordialità» di questo riposo dicembrino, chi parlava della primordialità dell'uso dei muli come animali da trazione. Ovvero evocava un'epoca primordiale, quando non si conosceva ancora il lavoro dei campi. Più chiaramente quest'epoca era evocata dai Saturnalia di due giorni dopo.

12.5 Saturnalia (17 dicembre)

È questa una delle feste più note di Roma antica; certamente è quella che meglio caratterizza il mese di dicembre, così che non ci stupisce che la sua celebrazione abbia oltrepassato il giorno indicato dal calendario arcaico per giungere al 23 dicembre, protraendosi per altri sei giorni. All'epoca di Cicerone i Saturnalia durava-

no appunto sette giorni[24]. Ma già per l'età sillana questa durata è attestata da un verso di Novio, il celebre autore di atellane: «Arrivano i sette Saturnali da tempo attesi»[25].

L'aumento dei giorni saturnali comportò l'invasione di tre feste del calendario arcaico: gli Opalia del 19, i Divalia del 21 e i Larentalia del 23. La cosa, comunque, non creava difficoltà perché i giorni saturnali erano, «soltanto *feriati* e non tutti *festi*»[26]. Erano, cioè, *feriae* (giorni di riposo, di vacanza), senza essere per questo «feste» in senso romano (giorni dedicati alla celebrazione di riti solenni). Il *dies festus* vero e proprio era il 17; in questo giorno erano contenuti tutti i riti previsti dalla festa di Saturno, e dunque non sussisteva il rischio che un rito saturnale si frapponesse a riti opali o divali o larentali, turbandone l'esecuzione. Tutto ciò fino ad Augusto.

Con Augusto le cose si complicarono. La riforma calendariale di Cesare aveva portato il mese di dicembre da 29 giorni a 31, e così il giorno dei Saturnalia, che in precedenza era indicato come il 14° prima delle calende di gennaio, adesso diventava il 16°. Sennonché, per scrupolo religioso o per altro, alcuni ritenevano che i Saturnalia si dovessero celebrare secondo l'indicazione antica (*die decimo quarto ante kalendas Ianuarias*) e dunque spostare di due giorni avanti. Augusto sciolse il nodo istituendo un triduo saturnale che andava dal 17 al 19, cioè dal *dies* XVI (la nuova indicazione del 17 dicembre) al *dies XIV ante kal. Ian* (la vecchia indicazione)[27]. In questa maniera, però, si invase effettivamente la festa di Ops (gli Opalia), e si sentì il bisogno di giustificare l'invasione facendo di Ops la sposa di Saturno.[28]

L'annalistica considerava i Saturnalia come una festa istituita nel 497 a.C. in occasione della dedica del tempio a Saturno da parte dei consoli A. Sempronio e M. Minucio[29]. Questo tempio si trovava nel Foro Romano alle falde del Campidoglio; era utilizzato come erario. Macrobio[30] si chiede perché proprio Saturno fosse stato scelto come conservatore della cassa di stato, e offre due spiegazioni: perché quando lui regnava in Italia nel suo regno non ci fu mai alcun furto; o perché nel suo regno non c'era la proprietà privata e dunque «il denaro comune del popolo viene collocato presso colui

sotto il quale ogni cosa era comune a tutti». In fondo la prima spiegazione non è alternativa alla seconda, ma ne è piuttosto la conseguenza: senza proprietà privata non potevano esserci furti. Nel tempio c'era una statua del dio che aveva i piedi vincolati con lacci di lana a cui veniva dato il nome di *compedes*, ossia lo stesso nome usato per i ceppi che vincolavano gli schiavi; in occasione dei Saturnalia questi *compedes* venivano tolti, per essere rimessi al loro posto soltanto a festa finita[31]. Diremmo che il «comunismo» realizzato da Saturno, se andava bene relegato al tempo mitico, non altrettanto bene avrebbe corrisposto alle esigenze del tempo attuale; perciò attualmente al dio veniva «impedito» (i *compedes* erano *impedientes*) di realizzarlo, tranne che nel giorno (o nei giorni) dei Saturnalia.

Del *dies festus*, ossia della vera e propria festa saturnale, conosciamo due riti: un sacrificio al dio, eseguito con «rito greco», cioè a capo scoperto diversamente dall'uso romano[32]; un banchetto sacro tenuto nel tempio del dio, al termine del quale i convitati pronunciavano ad alta voce la formula *Io Saturnalia*[33]. Parrebbe la proclamazione rituale dell'inizio dei *dies feriati* che seguivano il *dies festus*. Questi «giorni di vacanza» non erano peraltro meno ritualizzati del giorno dedicato al culto di Saturno. Si donavano e si accendevano certi ceri (*cerei*)[34]. Si scambiavano regali mangerecci, la quale pratica ha indotto Marziale a scrivere un intero libro di epigrammi (il 14° intitolato grecamente *Xenia*, doni d'ospitalità) destinati ad accompagnare quanto si regalava durante i Saturnalia. Tra i doni che venivano scambiati sono da annoverare i *sigilla*, statuine di cera o di pasta, che davano il nome di *sigillaria* alla consuetudine, quasi che si trattasse di una festa autonoma, sia pure nell'ambito dei Saturnalia; Macrobio, che ce ne dà notizia, riferisce anche il dubbio che i *sigillaria* fossero un obbligo religioso (*officium religioinis*)[35]. Ma a parte questi probabili o improbabili riti, innegabilmente rituale era la vacanza stessa. Non si trattava di una concessione, bensì di un obbligo. I *dies feriati* dei Saturnalia realizzavano a livello metastorico, e dunque destorificavano, il vuoto d'opera umana che seguiva la seminagione; abbiamo già parlato di questo vuoto che significava: dopo aver seminato, l'uomo non

può più far altro che invocare l'intervento divino perché il seme fruttifichi. In questa fase (non la semina, ma quando la terra è stata già seminata) viene evocato Saturno, il dio della mitica età aurea quando la terra offriva il cibo all'uomo spontaneamente e non chiedendo in cambio tante fatiche. «Quanto si stava bene quando regnava Saturno», dice Tibullo (1, 3, 35). Ma adesso che le fatiche hanno avuto termine con la chiusura della semina, si sta altrettanto bene; si sta come se fosse tornato a regnare Saturno. Da questo punto di vista, quali che siano le difficoltà linguistiche che qualche studioso moderno non ha mancato di avanzare, risulta ovvia l'etimologia di *Saturnus* da *satus*, semina, già proposta dagli eruditi antichi[36].

Saturno traeva il nome dalla semina; Saturno era raffigurato «con una falce, che è simbolo dell'agricoltore»[37]. Ma non è un dio dell'agricoltura, non è un dio da invocare per ottenere un buon raccolto. A questo scopo s'invocavano, Tellus e Cerere. È eventualmente il dio che ha insegnato l'agricoltura agli uomini[38]; ma in tal caso si tratta di giustificare la coincidenza delle due rappresentazioni del mitico tempo di Saturno: quando ancora non si lavoravano i campi e quando, grazie a Saturno, si cominciò a lavorarli. È chiaro che a livello mitico non c'è incoerenza: se quello fu il tempo in cui cominciò il lavoro dei campi, fu anche necessariamente il tempo in cui i campi non si lavoravano ancora. Piuttosto la questione concerne la rappresentazione iconografica dello stesso Saturno: come può essere il dio del «riposo» se tiene in mano uno strumento di lavoro?

Viene da pensare che l'iconografia dipenda dall'identificazione di Saturno con il dio greco Kronos, di cui il mito narrava che aveva evirato il proprio padre Urano servendosi appunto di una falce[39]. Torneremo su questa identificazione che, tra l'altro, riscontra certe analogie tra i Saturnalia romani e i greci Kronia; per il momento restiamo alla falce. La falce non è, dopo tutto, uno strumento per *lavorare* i campi, ma è lo strumento con cui si toglie ai campi il loro prodotto. In sostanza: con la falce l'uomo non *lavora*, come quando usa zappa, vanga, aratro, etc.; con la falce l'uomo si arricchisce. Tutto questo, naturalmente, ha senso in un determinato (e sogget-

tivo) sistema di valori, ma stiamo appunto parlando di valori e non di realtà oggettive extra-culturali. Stiamo parlando del sistema di valori, ossia della cultura che ha prodotto Saturno; bene, in questa cultura Saturno è qualitativamente «ricco», in quanto conservatore del tesoro pubblico romano. Manca poco che non sia lui stesso il *Dis* (= Ricco) o *Dites* o *Dispater*, come era chiamato il dio romano corrispondente al greco *Ploutos* (= Ricchezza). Quel che l'ha impedito è l'identificazione di Dites con Hades, il dio greco degli inferi, che col nome di *Plouton* aveva assorbito, per così dire, le caratteristiche di *Ploutos*. Dunque se Saturno era Kronos non poteva essere Hades (figlio di Kronos), e se non poteva essere Hades non poteva nemmeno essere Dites. D'altra parte, se rinunciamo a questo assetto di tipo teologico (dovuto all'erudizione antica e moderna), abbiamo modo di rilevare che per la cultura greca Kronos, anche se diversamente da Hades, costituiva, come Hades, un polo alternativo all'attuale mondo dei viventi: Hades regnava sui morti negli Inferi, Kronos, che aveva regnato sui vivi al tempo del mito, regnava sui morti nelle Isole dei Beati. E dalla Grecia a Roma: anche se Saturno, a livello dell'erudizione teologica, non poteva essere Dites, il Ricco, tuttavia veniva considerato, come si è visto, lo sposo di Ops, la Ricchezza. Si aggiunga che un «altare di Saturno faceva parte del sacello di Dites»[40]. Né basta, ma in una delle spiegazioni che Macrobio[41] fornisce circa l'origine dei Saturnalia, si parla di antichi invasori del Lazio i quali, per entrare in possesso delle ricchezze di cui si erano impadroniti, ne consacrarono la decima parte ad Apollo ed eressero il sacello di Dites e l'altare di Saturno; fecero ciò in obbedienza ad un responso dell'oracolo di Dodona.

Saturno poteva diventare Dites o Kronos o un eroe culturale (scopritore dell'agricoltura, datore di leggi, instauratore della vita civile, etc.) o tutto quel che si vuole nelle varie formulazioni erudite. Di fatto era quel che ne facevano i Saturnalia, ossia il sostituto di Giove in un particolare momento dell'anno contrassegnato dal solstizio invernale, nonché dalla cessazione delle operazioni agricole una volta avvenuta la semina. Carenza di sole, carenza di opera umana, carenza di Giove: un vuoto che veniva appunto colmato

da Saturno e dalla sua festa. Che per il nome di un tale dio sia stata scelta la semina, dipende dalla ricognizione di questo periodo dell'anno mediante il punto di vista agricolo: quando i campi sono seminati e non più coltivati né ancora *virentes*. In Saturno si può avvertire «un riferimento volutamente simultaneo alla solstiziale morte (condizione della rinascita) del sole e alla parallela morte (condizione della rinascita) del seme posto sotto terra».[42] E insieme al sole e al seme, i Romani facevano morire anche l'anno. Per far morire l'anno, ossia per togliere di mezzo l'anno vecchio e far posto all'anno nuovo, c'era bisogno di Saturno, a cui si riconosceva appunto questa facoltà, la *orbandi potestas*[43]. In tal senso una formula rituale lo accoppiava alla dea Lua (*Lua Saturni*)[44] che personificava la mortificazione. Giove non avrebbe potuto far morire l'anno; né d'altra parte ci si attendeva da lui che facesse nascere il nuovo anno. Giove, come sappiamo, era fuori dalla dialettica del nascere/morire; era una forma che trascendeva l'evento, ogni evento; così che, come per far morire l'anno vecchio era necessario che Saturno prendesse il posto di Giove, per far nascere il nuovo anno era necessario che al posto di Giove agisse Giano. Quando abbiamo parlato, per il mese di gennaio, di questa sostituzione di Giano a Giove, abbiamo ricordato la formula con cui si contrapponevano i due dèi: a Giano si attribuivano i *prima* e a Giove i *summa*. Ora, per contrapporre a Giove Saturno, diremmo che ai *summa* dell'uno si contrapponevano gli *infima* dell'altro. Brelich, per questa dialettica alto/basso in funzione della dialettica Giove/Saturno, ha opportunamente proposto la posizione dei templi rispettivi in rapporto al Campidoglio: sulla cima il tempio di Giove e alle falde il tempio di Saturno.[45] In quanto entrambi contrapponibili a Giove, Saturno e Giano stanno bene insieme: donde la tradizione per cui un tempo nel Lazio avrebbero regnato insieme Giano e Saturno[46].

Per far morire l'anno vecchio era necessario che Saturno prendesse il posto di Giove. Il che si otteneva per mezzo del rito: si toglievano i *compedes* alla statua del dio; gli si offriva un sacrificio; si instaurava una condizione di vita simile a quella che il mito attribuiva ai sudditi di Saturno, mediante la proclamazione di una «vacanza ritualizzata». Il senso rituale di questa vacanza è la rottura

dell'ordine costituito (che era inteso come l'ordine di Giove). Nella tipologia storico-religiosa la vacanza saturnale potrebbe essere classificata come un grosso «rito di trasgressione». C'è tutta una letteratura su tal genere di riti, sulla loro morfologia, sulle loro finalità, per lo più riducibili alla funzione di fornire una soluzione di continuità al corso del tempo, di chiudere un ciclo perché se ne possa aprire un altro. È quest'ultimo il caso dei riti di fine d'anno; è il caso appunto dei Saturnalia celebrati nell'ultimo mese dell'anno. Anzi, gli stessi Saturnalia sono stati destorificati: il nome proprio della festa romana è diventato un nome comune con cui viene indicata una categoria di riti orgiastici o carnevaleschi che *dovunque* dovrebbero rispondere all'esigenza di chiudere un ciclo e aprirne un altro[47]; anche nel linguaggio corrente si dice saturnale per dire di una festa sfrenata, una baldoria.

La trasgressione delle norme ottiene la rottura dell'ordine vigente, l'ordine sorretto da quelle norme. Ottiene un «disordine», o più precisamente un' «assenza di ordine», la condizione miticamente raffigurata per il momento originario, quando ancora non c'era nessuna norma e conseguentemente nessun ordine. La restaurazione rituale di questo momento originario è l'altro aspetto dei riti di fine-inizio dei cicli temporali. Se con la trasgressione si mette fine al vecchio ciclo, con la restaurazione delle «condizioni originarie» si creano i presupposti perché abbia origine il nuovo ciclo. Questa chiave di lettura la dobbiamo a M. Eliade[48] che ha studiato i riti di restaurazione delle origini mitiche in funzione di una rigenerazione del tempo storico e di chi nel tempo storico vive ed opera (sarebbe proprio questo vivere e operare ciò che inquina o «consuma» il tempo, rendendone necessaria la rigenerazione). Ma le «condizioni originarie» com'erano? buone o cattive? migliori o peggiori delle attuali? A livello fenomenologico si risponde: erano ambivalenti. L'ambivalenza (esemplare è la cosiddetta ambivalenza del sacro) spiega molte cose, forse troppe, al fenomenologo che tenta di dar forma al multiforme, di unificare il molteplice, di «omologare» il differenziato. Per quel che concerne la cosiddetta ambivalenza dell'originario, del precosmico, diremmo che il mitico momento delle origini viene giudicato bene o male inversamente

al giudizio che si vuol dare all'attualità storica. Con quest'ultima osservazione lasciamo le spiegazioni universali e torniamo ai particolari Saturnalia, che peraltro hanno costituito il modello conscio o inconscio di tanti costrutti fenomenologici. Torniamo al giudizio di Tibullo ricordato in precedenza.

«Quanto si stava bene quando regnava Saturno», dice Tibullo. Evidentemente il Poeta giudica negativamente l'attualità storica (il regno di Giove). Ma è un giudizio del tutto occasionale: non vuole accompagnare Messalla in un viaggio per mare, e allora evoca come un tempo felice la vita sotto Saturno «prima che la terra si aprisse ai lunghi viaggi», e tanto meno ai viaggi marittimi, quando «la nave [*pinus*] non aveva ancora affrontato le onde cerulee». Dopo di che, gradatamente, risolve il suo caso personale nella rappresentazione collettiva del regno di Saturno: non si lavorava la terra, non c'era proprietà privata, e via dicendo secondo lo schema usuale. Finché se ne esce con un giudizio negativo sull'attuale regno di Giove. È un giudizio breve, che non tocca né il lavoro dei campi né la proprietà privata, quasi che non se la sentisse di condannare né l'uno né l'altra. È un giudizio in cui si condanna ciò che, anche per la morale comune, gli sembra lecito condannare: la violenza (*caedes et vulnera*); per poi ridurre il tutto al proprio caso e quindi al fatto che nel regno di Giove «con i viaggi marittimi sono aumentate le probabilità di morire». Dal giudizio occasionale di Tibullo, passiamo, come ha fatto lui stesso, al giudizio collettivo sul regno di Saturno. È collettivo, ma non per questo meno occasionale; esso va infatti relativizzato ad una sola occasione: i Saturnalia. È soltanto entro i limiti del tempo assegnato ai Saturnalia che si può formulare l'immagine fondamentale (non ambigua, né ambivalente) del regno di Saturno: un regno in cui si stava bene, dato che i Saturnalia che lo rievocano sono sotto ogni aspetto una festa gioiosa. Lo star bene ritualizzato dai Saturnalia era anzitutto il riposo, la vacanza. Il vuoto d'azione, chiuso il ciclo di lavorazione dei campi, poteva diventare riposo, vacanza; ma poteva diventare anche ossessione di non saper fare più niente, dopo la semina, per produrre il cibo. Bene, questa alternativa veniva decisamente eliminata dai Saturnalia che costringevano a trasformare il vuoto d'azione

in *dies feriati*, in vacanza; e *i dies feriati* ricordavano che si può vivere anche senza coltivare i campi, come accadeva durante il regno di Saturno, benché, ma al di fuori del contesto dei *dies feriati*, si raccontasse che Saturno aveva ottenuto quel regno proprio per avere introdotto l'agricoltura. La vacanza, come abbiamo detto in altra occasione, veniva significata ufficialmente dai Romani mediante la chiusura dei tribunali e questo accadeva per ogni festa pubblica; ma i Saturnalia erano una festa speciale, ossia la vacanza era una vacanza speciale, destinata a realizzare non un culto, bensì se stessa; donde l'immagine del regno di Saturno senza contese, né giudiziarie né belliche; oltre a chiudere i tribunali si evitava di far guerra «per la festa di Saturno, il quale si crede che abbia regnato senza tumulti bellici».[49] Nello specifico, vale a dire nell'ottica della trasgressione ritualizzata di cui si è detto sopra, la chiusura dei tribunali nel corso dei Saturnalia va considerata almeno da tre punti di vista: 1) la ritualizzazione del vuoto d'azione, ossia la sua destorificazione che, come si è detto, lo trasformava in «vacanza»; 2) il mutamento della condizione umana necessario per riattualizzare il mitico regno di Saturno; 3) il carattere di «rito di trasgressione» che abbiamo riconosciuto al complesso saturnale.

La ritualizzazione del vuoto d'azione si precisa in rapporto ad una ritualizzazione dell'azione, nei termini del rapporto che corre tra dicembre, quale ultimo mese dell'anno, e gennaio, quale primo mese, nonché tra Saturno, il dio di dicembre, e Giano, il dio di gennaio. Il primo gennaio abbiamo appunto trovato la ritualizzazione dell'azione; e abbiamo visto che la si otteneva, tra l'altro, tenendo aperti i tribunali nonostante che si festeggiasse il capodanno. Con ciò si voleva che «la nascita del tempo [*tempora nascentia*] fosse dedicata all'azione [*rebus agendis*], come auspicio di un anno non totalmente inerte [*iners*]».[50] Bene, questa *inertia* paventata in gennaio era invece ritualizzata in dicembre; come a dire: se alla nascita del tempo (ossia dell'anno) si addice l'*ars*, la capacità di agire, alla fine del tempo (ossia a chiusura del ciclo annuo) si addice l'*inertia*, che durante tutto l'anno è stata «incapacità di agire» ma adesso, in quanto ritualizzata, diventa «capacità di non-agire».

Che relazione c'è tra chiusura dei tribunali e mutamento della

condizione umana? In un astratto discorso filosofico chiamiamo condizione umana ciò che in un discorso storico diventa la condizione dell'uomo in un determinato contesto politico-sociale. Parlando di Roma, arriviamo alla concezione romana della condizione umana, a partire dal concetto di personalità giuridica. La personalità giuridica era la realtà esistenziale conferita dai diritti in godimento. Il tribunale era l'organo che garantiva il godimento dei diritti. La chiusura dei tribunali significava, dunque, l'impossibilità di far valere i propri diritti e comportava di conseguenza l'annullamento (temporaneo) della personalità giuridica. Questo annullamento era necessario per realizzare un diverso modo di esistere, appunto il modo con cui si esisteva nel periodo dei Saturnali: una esistenza riproducente, nelle intenzioni, quella degli uomini primordiali che vivevano nel Lazio quando arrivò Saturno.

Infine, la chiusura dei tribunali, significa cessazione della legge, la conditio sine qua non di ogni «trasgressione rituale» che, altrimenti, sarebbe non rito ma trasgressione pura e semplice, reato. L'eliminazione della valenza coercitiva delle leggi si addice certamente al clima libertario dei Saturnalia, quando cioè si realizzava una «libertà» immaginata per il regno di Saturno, prima liberando Saturno stesso (dai *compedes*), poi liberando gli schiavi e atteggiandosi tutti, anche i liberi, a schiavi liberati. Durante i Saturnalia «era permessa agli schiavi ogni licenza».[51] Si parla di banchetti in cui gli schiavi mangiano insieme ai padroni e magari hanno la precedenza su di essi e addirittura son loro ad essere serviti dai padroni.[52] I liberi si atteggiavano a schiavi portando il *pileum*,[53] il berretto che veniva imposto agli schiavi nel rito con cui conseguivano l'affrancamento. Si tratta del «berretto frigio» assurto a simbolo di una libertà riconquistata, e come tale assunto anche dalla Rivoluzione francese.

Se questa provvisoria *licentia* degli schiavi va vista nell'ottica dei riti di trasgressione, va notato che gli eventuali rischi connessi con la trasgressione venivano prudentemente caricati sugli schiavi: in fondo erano loro i trasgressori. Si voleva instaurare uno «scatenamento» corrispondente allo «scatenamento» di Saturno, e così si

«scatenavano» gli schiavi; ma, stando alla fama dei Saturnalia, si scatenavano anche i liberi. Però, se anch'essi trasgredivano le norme usuali, lo facevano col *pileum*, cioè travestendosi da liberti; non lo facevano da *cives*. In altri termini: mutavano la loro personalità di cittadini a pieno diritto (*optimo iure*) con la personalità di liberti giuridicamente diversa (la diversità consisteva nella minore quantità dei diritti goduti). Qui si fa opportuna anche l'osservazione che gli schiavi potevano, paradossalmente, rappresentare proprio la libertà assoluta, la libertà primordiale anteriore a ogni forma di vita civile, appunto perché essi erano esclusi dalla vita civile. E in questa periodica liberazione rituale non sono tanto essi a recuperare quella libertà, quanto i loro padroni, i quali, non distinguendosi più dagli schiavi, si rendevano possibile l'accesso alla libertà assoluta (ma non «civica»!) prima e dopo riservata a questi.

L'ottica della trasgressione rituale ci rende conto di molte cose, ma non di ogni cosa. Può fornirci indicazioni utili anche per pratiche saturnali in cui non si sospetterebbero trasgressioni di sorta, come l'usanza di scambiare doni. Ma può pure impedirci di approfondirne altre in cui la trasgressione di per sé sembra l'unica giustificazione della loro presenza nei Saturnalia: è il caso del gioco d'azzardo che era vietato dalla legge, ma permesso durante i Saturnalia[54]. Lo scambio di doni trasgrediva, per così dire, l'ordinamento gerarchico e stabiliva al suo posto un ordinamento fondato sulla reciprocità. La trasgressione dell'ordinamento gerarchico era espressamente rilevata mediante il dono dei ceri che veniva fatto dagli inferiori ai superiori[55]. Il gioco d'azzardo, invece, più che trasgredire una legge, colmava il vuoto d'azione, l'*inertia* che caratterizzava questo momento dell'anno. Naturalmente non nel senso che si giocava a dadi per passare il tempo; a questo scopo qualsiasi altro gioco, anche senza azzardo, sarebbe andato bene. Il significato è un altro; lo si ricava dall'idea stessa dell'azzardo o della remissione alla sorte, contrapposta all'idea della capacità (la *sollertia*, il contrario dell'*inertia*) o dell'impegno personale.

Sotto il segno di Saturno, il dio «ricco», la ricchezza era considerata di per sé e non per il modo con cui la si poteva ottenere. Al contrario, nel sistema di valori vigente per il resto dell'anno, la

considerazione della ricchezza era in rapporto diretto con la solerzia di chi la produceva. Ora, nel momento dell'anno in cui il ciclo agrario impediva ogni intervento umano, quando la solerzia si riduceva a ritualizzare l'inerzia tanto per riscattare all'iniziativa umana una condizione subita e non voluta, perdeva il senso la ricchezza (ottenuta con la fatica, col lavoro dei campi, con l'industriosità, etc.) e contemporaneamente acquistava senso la ricchezza ottenuta con una gittata di dadi. Naturalmente quando si tornava sotto il segno di Giove, quando la ricchezza doveva essere meritata, si aveva un cambiamento di valutazione e il gioco d'azzardo, nonché riprovato, era addirittura proibito[56]. La dialettica Saturno/Giove, nello specifico, ripete la dialettica Fortuna/Giove che abbiamo rilevato in più di una occasione.

Abbiamo evocato un sistema di valori da attribuire a Roma. Ma sono valori romani o non piuttosto universali? Diremmo che tali valori ci sembrano universali perché li abbiamo in gran parte anche noi per averli derivati da Roma (per esempio quelli che giustificano la nostra legislazione sul gioco d'azzardo). Ma, a parte certi riscontri etnologici tirati per i capelli (fatti extraoccidentali che vengono arbitrariamente resi con categorie occidentali), c'è da fare i conti con i Kronia greci. Gli autori di lingua greca chiamano Kronia i Saturnalia, e gli autori romani, una volta identificato Saturno con Kronos, già almeno dal secondo secolo a.C., trovavano riscontri dei loro Saturnalia nei Kronia greci. Così, ad esempio, scriveva il poeta L. Accio nei suoi *Annales*: «La massima parte dei Greci, e soprattutto in Atene, celebrano Saturno con una festa che si chiama Kronia. Quando la si celebra, nei campi e in città, quasi tutti apprestano lieti banchetti, e cambiano il ruolo [*procurant*] con i propri servi: questa stessa cosa e l'usanza che insieme banchettino servi e padroni, ci deriva da lì.[57]» Per quel che ci riguarda, l'eventuale derivazione dei Saturnalia dal Kronia greci, come pure la possibilità che gli uni e gli altri derivino da un comune modello di festa agraria mediterranea, non comporta alcuna modificazione di quanto si è detto. Forse aggiunge qualcosa, ma non nel senso di una equiparazione, bensì nel senso opposto di una specificazione delle realtà propriamente romane nel comune alveo mediterra-

neo. Ciò è particolarmente vero dal punto di vista calendariale: i Kronia si celebravano in Atene nel primo mese dell'anno (Hekatombaion) che corrispondeva alla lunazione del solstizio estivo, mentre i Saturnalia si celebravano nell'ultimo mese in corrispondenza alla lunazione del solstizio invernale. Insomma i Kronia aprivano l'anno ateniese e i Saturnalia chiudevano l'anno romano. Questa clamorosa differenza può essere superata ricorrendo ad un assunto fenomenologico: nell'ottica dei cicli temporali, tipo annualità, inizio e fine coincidono. D'accordo; però i Romani hanno voluto distinguere tra un Saturno celebrato a fine d'anno e un Giano celebrato all'inizio; l'eventuale coincidenza non concerne Saturno, ma se mai Giano, il bicipite, che guarda tanto al passato quanto al futuro, e che comunque ha regnato insieme a Saturno. Il rapporto tra fine di un ciclo e inizio d'un altro è stato espresso dai Romani con l'istituzione di un rapporto tra Saturno e Giano. Se poi passiamo dal livello temporale al livello agrario, troviamo una differenza ancora più clamorosa, e questa volta senza attenuanti fenomenologiche: i Kronia si tenevano dopo la mietitura, mentre i Saturnalia si tenevano dopo la semina. L'importanza di questa differenza si rileva in due fatti: è la semina a dare il nome a Saturno; i Romani, come si è visto, usavano i campi seminati per collegare idealmente il vecchio anno (in cui il seme era stato prodotto) con l'anno nuovo (in cui il seme avrebbe fruttificato), e questo era un collegamento che garantiva la continuità storica superante la ciclicità annua.

C'è indubbiamente analogia tra l'evocazione greca del regno di Kronos mediante i Kronia e l'evocazione romana del regno di Saturno mediante i Saturnalia. Però c'è anche una differenza fondamentale: il regno evocato dai Greci aveva una dimensione cosmica (coincideva col cosmo), mentre quello evocato dai Romani era ristretto ad una dimensione regionale, il Lazio o, al massimo, l'Italia. Il Saturno dei Romani non era ricordato per aver regnato nel mondo prima di Giove, ma per aver regnato sul Lazio (o sull'Italia) prima di Roma. Il punto di vista romano non conosce altro cosmo che Roma e il suo impero; non per niente a Roma il mito di nascita della città tiene il posto di un mito cosmogonico. Quando

però l'identificazione di Saturno con Kronos era diventata operante, si dovette relativizzare il dio romano al punto di vista greco; si favoleggiò allora di un Saturno-Kronos cacciato da Giove-Zeus che si rifugia nel Lazio dove viene accolto da Giano. Il rifugiarsi venne inteso come un *latere*, nascondersi, e dal *latere* di Saturno si faceva derivare il nome del *Latium*[58]. Naturalmente è soltanto una etimologia popolare, avventizia come probabilmente avventizio è il racconto di una latitanza necessaria per sfuggire alla persecuzione di Giove. Ma l'idea della latitanza relativizzata al calendario è tutt'altro che avventizia. Di fatto Saturno era latente tutto l'anno e veniva allo scoperto soltanto in occasione dei Saturnalia; dopo di che spariva di nuovo. Ora il mito non parlava solo della latitanza, ma parlava anche della sparizione di Saturno. «Allorché Saturno d'un tratto scomparve [*cum subito Saturnus non comparuisset*], Giano pensò di rendergli onori ancora più grandi. Chiamò per la prima volta Saturnia la terra su cui regnava. Poi gli eresse un altare come a un dio e istituì il culto che chiamò Saturnalia.»[59] In questa redazione troviamo almeno tre indicazioni circa la concezione romana di Saturno.

Prima indicazione: Saturno scompare e Giano resta. Giano presiede al corso dell'anno e deve esserci prima e dopo la scomparsa di Saturno. Saturno è invece relegato ai Saturnalia. Dopo i Saturnalia l'anno ricomincerà con il solo Giano. Se entrambi, Giano e Saturno, vanno dialetticamente contrapposti a Giove, anche tra loro va rilevata una dialettica: ai *prima* di Giano contrapporremmo gli *ultima* di Saturno. A Saturno, in contrapposizione a Giove, abbiamo assegnato gli *infima* (contrapposti ai *summa*); bene, *ultimus* può significare anche *infimus*, ma rispetto ai *prima* di Giano significa tanto «il più antico» quanto «finale». Giano è bifronte e può guardare anche al passato; può scorgere persino Saturno nascosto dall'accumularsi del tempo, e, scortolo, può evocarlo, renderlo presente: ciò accade nel mito quando lo associa al suo regno, e nel culto quando permette la sua celebrazione in dicembre. Però Saturno è tanto «finale» quanto Giano è «iniziale» e quando non si deve far finire l'anno ma lo si deve far cominciare, è necessario che Saturno scompaia e Giano torni a regnare da solo.

Seconda indicazione: dopo Saturno, l'Italia si chiamerà Saturnia. E non soltanto l'Italia, aveva rilevato Verrio Flacco, ma prendeva il nome di Saturnio «anche il monte che adesso si chiama Campidoglio [...] E anche i versi antichissimi, con i quali sembra che Fauno facesse predizioni agli uomini, si chiamano saturnii. In questi versi è stata scritta *La guerra punica* di Nevio e diverse cose, sono state composte da diversi altri».[60] L'espressione *Saturnia tellus* per indicare l'Italia è stata proposta, o comunque imposta, da Ennio[61], e ugualmente da Ennio sono stati chiamati saturnii i versi usati prima di lui, prima dell'adozione dell'esametro greco[62]. Per questi versi si usò anche la definizione di faunii: anche Fauno, come Saturno, era concepito come un antico re del Lazio. Diciamo Ennio per dire di un'epoca, tra la fine del 3° secolo e l'inizio del 2° secolo a.C., quando la cultura romana ellenizzata cominciò a fissare un'arcaicità contrapposta alla modernità in funzione della ricerca delle proprie radici storiche. In quest'ordine di idee, Saturno, che nel calendario significava un *modus vivendi* d'altri tempi, fu utilizzato per definire ogni sorta di arcaicità: luoghi arcaici, lingua arcaica, poesia arcaica. Quando nel 181 a.C. fu dedotta una colonia nell'Agro Caletrano (Etruria meridionale, oggi in Toscana, quasi al confine col Lazio), la si chiamò Saturnia[63]; diremmo che con tale nome si volle conferire arcaicità all'insediamento romano per farne qualcosa di radicato alla regione in concorrenza con la realtà etrusca. Ma questo «arcaico» fittizio dovette fare i conti con l'«arcaico» reale, così che per gli abitanti di Saturnia, detti ormai Saturnini, si ricordava che «prima erano chiamati Aurini»[64].

La terza indicazione ci viene da quel *non comparuisset* usato per dire che Saturno era scomparso. Già Preller[65] nel secolo scorso aveva scorto la possibilità di un accostamento tipologico tra i miti di Saturno, Enea, Latino e Romolo, fondandolo sull'espressione *non comparere* che tutte le fonti, per tutti e quattro i miti, adoperano quando riferiscono la scomparsa del protagonista. Si può certamente parlare di un modello mitico adattato a personaggi diversi; però tra questi Saturno presenta una diversità specifica. Enea, Latino e Romolo, quando scompaiono e da uomini si trasformano in dèi, cambiano il nome: Enea diventa il dio Indigete, Latino il dio

Laziare (Iuppiter Latiaris) e Romolo diventa Quirino; invece Saturno, il quale scompare come loro e come loro acquista un culto divino, non cambia il nome: resta Saturno. Si direbbe che il modello mitico elaborato per Enea, Latino e Romolo, sia stato applicato impropriamente anche a Saturno; ma tradurre in fatti questa impressione è tutt'altro che facile. Il modello mitico originario concerne probabilmente la regalità, in quanto risolve la contraddizione di un re, concepito come un dio (regalità divina), che però poi muore come muoiono tutti gli uomini. Nel caso di Saturno lo stesso modello risolverebbe la contraddizione opposta, quella che comporta la concezione di un dio che però viene fatto regnare tra gli uomini come se fosse un uomo.

12.6 Opalia (19 dicembre)

Era la festa della dea Ops, della quale si è parlato a proposito dei Volcanalia (23 agosto) e degli Opiconsivia (25 agosto). Il calendario amiternino accenna a un culto di *Ops ad forum.* Niente sappiamo del tempio di questa dea al Foro Romano. C'è chi ritiene che fosse collegato al tempio di Saturno, o che la dea fosse addirittura alloggiata dentro questo stesso tempio. L'una e l'altra cosa sarebbero plausibili; infatti in un modo o nell'altro si sarebbe riprodotto nello spazio il collegamento culturale tra le due divinità che il calendario attesta ponendo gli Opalia subito dopo i Saturnalia. Del resto, come si è visto, Ops poteva anche essere considerata la sposa di Saturno. L'accoppiamento di Saturno con Ops era giustificato dagli antichi in chiave agraria: «In questo mese si celebrano sia i Saturnalia che gli Opalia perché si crede che Saturno e sua moglie siano stati gli scopritori [*repertores*] della coltivazione tanto del grano quanto dei frutti.[66]» La chiave agraria, ripresa e largamente usata dagli autori moderni, ha finito per restringere Saturno al ruolo di «dio della semina» e Ops a quello di «dea del raccolto». Ai due si aggiunge solitamente Consus, a sua volta ristretto al ruolo di «dio dell'immagazzinamento del grano», il quale in agosto si trova collegato con Ops e in dicembre tanto con Ops quanto con Saturno, per via delle rispettive feste.

E indubbio che simili schemi sono troppo rigidi e unilaterali per spiegare esaurientemente sia le tre figure divine che il loro culto, ma è anche innegabile che non si fondano nel vuoto, che non si tratta di chiacchiere vane campate in aria. È dunque necessario tener presente la dimensione agraria, magari anche dando ad essa una importanza fondamentale, purché, però, ci si astenga dalle viete definizioni quali «dio dell'immagazzinamento», «dio della semina», etc. Abbiamo visto a suo luogo come Ops non possa essere ristretta alla ricchezza dei campi, e dunque al raccolto, neppure – anzi meno che mai – dalla sua etimologia. Per quel che ci riguarda, in vista del suo rapporto con Saturno, noi abbiamo preferito cogliere in Ops la ricchezza (l'erario) di cui questo dio era il guardiano, o, se si vuole, la ricchezza dell'aureo regno di Saturno. La potenzialità della dea (questa sì suggerita dall'etimologia) potrebbe essere una caratteristica dell'essere primordiale che si accompagnava al primordiale Saturno, una dea il cui grembo, come la terra seminata, era gravido di ogni cosa futura. A questo livello (ideologico, simbologico) dobbiamo contenere la connessione dei tre dèi con l'agricoltura. Come pure abbiamo fatto quando si è parlato di Consus.

Consus derivava il suo nome da *condere*; però *condere* non vuol dire soltanto «immagazzinare»: ha questo significato soltanto in certi contesti tra cui quello del momento successivo alla mietitura, quando il raccolto veniva riposto nei magazzini. In altri contesti significa altre azioni; per esempio, particolarmente importanti il «fondare» e il «seppellire». Ora anche se continuiamo a riferirci al grano, ma passiamo dai Consualia di agosto (dopo la mietitura) ai Consualia di dicembre (dopo la semina), possiamo ancora dire che esso «veniva riposto», però adesso sotto terra (e dunque «sepolto») e non nei magazzini. O, se vogliamo, possiamo dire che con la semina «si fondava» il raccolto dell'anno successivo. Se poi ci facciamo orientare dal significato di «nascondere», «celare», che il verbo *condere* ha in altri contesti, troviamo che il Consus di dicembre fa concorrenza al «latitante» Saturno. Né finisce qui, ma *condere* è usato anche per «chiudere un ciclo temporale»: *condere diem*, *annum*, *saeculum*; un Consus a chiusura d'anno, dunque starebbe al posto

giusto. E non sarà a caso che l'anno vecchio venga «sepolto» come il seme del grano, e che esso finisca proprio quando i campi sono stati seminati. In sostanza l'anno solare e l'annata agricola erano messi in connessione: il che è pressoché universale e comunque non specificamente romano. Specificamente romano era, invece, il modo della connessione. Consus e Ops si duplicano in funzione della doppia sorte del grano in quanto riposto in parte nei granai e in parte sotto terra; l'anno finiva quando *tutto* il grano era stato riposto, anche quello destinato alla semina. In questo momento del ciclo agrario ricompaiono Consus e Ops a collegare il grano immagazzinato col grano seminato, il grano che sarà consumato con il grano che si riprodurrà. Consus garantirà, come in agosto, che non vada disperso ciò che è stato riposto (adesso sotto terra), Ops scongiurerà l'*inopia*, rendendo «potenzialmente» fruibile *anche il* grano di cui ci si è privati seminandolo.

12.7 Divalia (21 dicembre)

La dea a cui si rivolgeva il culto di questa giornata era Diva Angerona, donde la festa prendeva anche il nome di Angeronalia. Così dice una nota mutila del calendario prenestino: «Festa della dea Angerona, la quale trae il nome dal male di angina, perché una volta lei ne prescrisse la cura. La effigiarono, nell'area di Volupia, con la bocca legata, perché ammonisse a non pronunciare il nome segreto dell'Urbe.» I pontefici presiedevano a un sacrificio ad Angerona, appunto nel *sacellum* di una dea Volupia; ciò avveniva nella cosiddetta Curia Acculeia, di cui niente sappiamo, né l'ubicazione né la funzione[67].

Ben poco si può dire della figura di Angerona. Altre fonti confermano che era effigiata «con la bocca chiusa e sigillata» (*ore obligato obsignatoque*), per usare le parole di Plinio[68], o, come dice Macrobio[69], con l'indice posto sulle labbra nel segno del silenzio. Per le nostre fonti si tratta di un simbolo religioso istituito per ricordare che il nome segreto di Roma non doveva essere divulgato. Plinio racconta al riguardo l'episodio di un certo Valerio Sorano che fu punito per avere pronunciato «il secondo nome di Roma, che si ritiene sia

proibito pronunciare tranne che in arcane cerimonie». Quanto a Macrobio, aggiunge anche un altro nome segreto che Angerona proibisce di rivelare: quello della divinità protettrice di Roma. Lo si doveva tenere segreto per impedire che fosse «evocato» dai nemici. L'*evocatio* era un istituto religioso romano mediante il quale si toglieva ai nemici il loro dio protettore, e lo si faceva diventare romano. Naturalmente neanche Macrobio è in grado di dire chi sia il misterioso protettore dei Romani. Azzarda qualche nome: Giove o Luna o la stessa Angerona; poi aggiunge, dandole la preferenza, Ops.

Il silenzio di Angerona dovrebbe probabilmente essere confrontato con il silenzio di Tacita-Muta, la dea che abbiamo incontrato nei Feralia; ovvero: il silenzio del 21 dicembre andrebbe confrontato col silenzio del 21 febbraio, quando appunto cadevano i Feralia. Se Tacita-Muta ci è parsa mettere fine al periodo caratterizzato dalla loquacità dei Fauni, Angerona parrebbe metter fine al chiasso dei Saturnalia. Tra il faunesco e il saturnale non correva una grande differenza. I primordi potevano essere rappresentati tanto da Fauno quanto da Saturno. Silvano, altro nome di Fauno, aveva una statua «davanti al tempio di Saturno»[70]. Ma era poi di Silvano? O era di Saturno e, col tempo, si è preferito vedervi Silvano? I due erano rappresentati allo stesso modo e, come ha rilevato Brelich[71], «tra un'immagine di Silvanus e una di Saturnus è facile fare confusione...: entrambi barbuti, vestiti rozzamente da contadini..., entrambi con un falcetto in mano.... i due dèi si somigliano di tutta evidenza. Ed è poco, forse, che tra tutti gli dèi romani solo loro due e proprio loro due portano, nella poesia, l'epiteto di *senex*?». Dovevano essere «vecchi» per rappresentare il ruolo di «dèi di una volta», dèi o piuttosto re di una umanità non ancora urbanizzata. Ma c'è di più, e di più attinente al «parlare» che viene precluso da Tacita-Muta e da Angerona: i versi saturnii (i versi d'una volta) erano detti anche faunii; il parlare che prendeva nome da Saturno era anche il parlare di Fauno; i versi saturnii erano quelli che «un tempo cantavano i Fauni e i vati», come asseriva Ennio nei suoi Annali (7, 124).

Forse la sola etimologia – ma non sarebbe da giurarci! – ha suggerito per Angerona il potere di guarire dall'angina. Si diceva anzi

che la sua festa di dicembre era stata istituita in seguito ad una epidemia di angina, vinta con l'aiuto della dea[72]. Verrio Flacco aveva anche complicato le cose cercando di combinare l'angina col gesto del silenzio e con l'ubicazione nel *sacellum* di Volupia; per lui tutto questo significava: chi dissimula tacendo i propri dolori (*angores*) raggiungerà il massimo del piacere (*voluptas*)[73]. Quanto a noi, dal punto di vista calendariale, diremmo: l'angina che il nome della dea evocava e il suo potere esorcizzava, è la «strettezza» dello spazio concesso al sole in questo momento dell'anno, ed è al contempo la «chiusura» dell'anno.

12.8 Larentalia (23 dicembre)

È l'ultima festa del calendario arcaico, la festa che chiudeva l'anno. In questo giorno, alla presenza dei pontefici,[74] il flamine quirinale[75] sacrificava sulla cosiddetta tomba di Acca Larentia, edificio di cui niente sappiamo se non che sorgeva nel Velabro, cioè ai piedi dell'Aventino. Sulla figura di Acca Larentia esisteva una duplice tradizione.[76]

Un'Acca Larentia era la moglie del pastore Faustolo. Era soprannominata Lupa (= prostituta) per i suoi cattivi costumi; lei e non una vera lupa aveva allattato Romolo e Remo. In seguito aveva adottato Romolo facendolo diventare arvale al posto di uno dei suoi dodici figli (i primi Fratelli Arvali) che le era venuto a mancare. Rimasta vedova di Faustolo, aveva sposato un ricco agricoltore etrusco, Taruzio, alla cui morte ne ereditò i beni. A sua volta, quando morì lasciò questi beni in eredità al popolo romano. Per riconoscenza il popolo romano decise di tributarle ogni anno pubblici onori sulla sua tomba.

L'altra Acca Larentia veniva collocata in un'epoca più recente: sotto il regno di Anco Marzio. Fu allora che l'edituo (il guardiano) del tempio di Ercole in una sera di noia – tutte le fonti insistono su quest'*otium*, vuoto d'azione, dell'edituo – sfidò a dadi il dio, ponendo come posta una ricca cena e una bella donna. Vinse il dio e l'edituo pagò: portò ad Ercole una cena e Acca Larentia, una bellissima prostituta. Ercole passò la notte con la donna e al mattino

la congedò promettendole come ricompensa un buon matrimonio. Infatti la donna finì per sposare un ricco agricoltore, Taruzio, che, morendo, le lasciò tutti i suoi beni. Acca Larentia poi li lasciò in eredità al popolo romano al patto che le fosse istituita una festa annua sulla tomba: è quanto le concesse il re Anco Marzio.

In un modo o nell'altro, ossia con entrambe le versioni, si esprimeva il passaggio da una condizione negativa d'origine a una positiva condizione finale: Acca Larentia da sposa di un (povero) pastore diventa sposa di un (ricco) agricoltore (passaggio dalla pastorizia all'agricoltura), o da prostituta si trasforma in venerabile matrona (passaggio da una fase incivile senza matrimonio alla fase civile caratterizzata dall'istituto matrimoniale). Relativizzato al momento calendariale, il passaggio in questione equivale ad una definitiva uscita dalla primordialità che i Saturnalia avevano evocato; diremmo l'uscita dal regno di Saturno e l'ingresso nel regno di Giove; tant'è che il giorno dei Larentalia era anche una «festa di Giove».[77] Alcuni elementi della versione che colloca Acca Larentia al tempo di Anco Marzio sono caratteristici dei Saturnalia: il vuoto d'azione dell'edituo, il gioco d'azzardo, la cena sontuosa, l'azzeramento delle differenze di stato tra servi e padroni (un dio gioca alla pari con un suo servo). Ma il problema centrale che il mito-imposta e risolve a suo modo è quello della proprietà della terra coltivata, che in questo momento dell'anno è la terra seminata. Ciò si rileva dal fatto che le due versioni, per quanto differenti, hanno una medesima conclusione: il popolo romano eredita le terre di Acca Larentia. A chiusura delle feste di dicembre si riproponeva l'idea di una eredità terriera del popolo romano che, nella prima festa del mese, dava un fondamento al culto di Gaia Taracia. Qualcosa in comune tra Gaia Taracia e Acca Larentia c'è senza dubbio. «I nomi di Acca Larentia e di Gaia Taracia sono famosi negli antichi annali»: così le accoppia Aulo Gellio (7, 7, 1). Anche il fatto che Gaia sia Taracia e il marito di Acca si chiami Tarutius, potrebbe avere un suo significato.

Di un'altra impostazione-soluzione religiosa dello stesso problema concernente la proprietà terriera, abbiamo parlato a proposito del culto di Ercole all'Ara Massima (12 agosto) – è indicativo che Ercole sia implicato anche nel mito di Acca Larentia –: si trattava

del rito che permette all'uomo di appropriarsi del prodotto di campi considerati come appartenenze dell'alterità divina. Nel caso di Acca Larentia, come il suo stesso nome (da Lares) avverte, l'alterità proprietaria del suolo potrebbe considerarsi rappresentata dai Lares. Quando abbiamo parlato del culto prestato ai Lares durante i Compitalia di gennaio, ce li siamo raffigurati come i «primordiali abitatori», e dunque «proprietari», del territorio su cui poi si sono insediati i Romani; li abbiamo anche proposti come gli «antenati» ideali o mitici di coloro che nella attualità vivevano in quel territorio. La molteplicità dei Lares, corrispondente al frazionamento territoriale, trovava una unificazione concettuale nella figura di Acca Larentia: lei era la «proprietaria terriera» originaria; lei aveva nominato erede il popolo romano. Il popolo romano godeva legalmente l'eredità di Acca Larentia e si comportava come un erede si doveva comportare nei confronti del testatore. Doveva onorarne la memoria come si onora un antenato (il testamento equivaleva a un'adozione postuma), un *parens*. Doveva *parentare* sulla sua tomba durante i Parentalia. Bene, tutto questo faceva il popolo romano nei confronti di Acca Larentia per mezzo dei suoi sacerdoti pubblici: il rito del 23 dicembre, infatti, era inteso come una *parentatio* sulla tomba di Acca Larentia.[78]

Peraltro Acca Larentia, quale nutrice di Romolo, era concepibile come *parens* del *parens* dei Romani, e dunque anche *parens* del popolo romano. Ovidio quando parla dell'infanzia di Romolo, a proposito del mese di marzo, se ne esce con questi quattro versi: «Non tacerò te, Larentia nutrice di tanta stirpe, né, povero Faustolo, le vostre ricchezze [*opes*]; verrà la vostra onoranza quando parlerò dei Larentalia, Dicembre accetto ai genii ha quella festa.»[79] Potevo tradurre *opes* con aiuto (ossia l'aiuto prestato da Faustolo e Acca a Romolo e Remo); ma Ovidio non intendeva soltanto questo: intanto intendeva anche ricchezza in contrapposizione alla povertà di Faustolo (*Faustule pauper*), e con questa contrapposizione alludeva sia a una «ricchezza potenziale» che era contenuta in quella povertà (ossia la grandezza di Roma contenuta in potenza in quelle umili origini), sia alla «ricchezza materiale» di cui poi sarà gratificata Acca Larentia una volta sposato Taruzio; poi intendeva proprio la

dea Ops che affianca Acca Larentia, così come gli Opalia affiancano in dicembre i Larentalia. Infine veniamo a questo dicembre configurato da Ovidio: è il mese *acceptus geniis*. Anche questa espressione rinvia ad una duplice realtà: il vincolo parentale che la *parentatio* di Acca Larentia esprimeva e la baldoria saturnale in cui invece di rispettare le norme si indulgeva al proprio genio.

Ora, però, se Acca Larentia poteva considerarsi *parens* del popolo romano, anche senza tener conto del fatto che l'aveva nominato proprio erede, la questione è che soltanto con questa eredità veniva giustificato il suo culto tombale. Diremmo che con i Larentalia si voleva fissare religiosamente il rapporto tra gli attuali proprietari terrieri e i mitici proprietari di prima, i Lares, che come categoria mitica erano rappresentati da Acca Larentia. Tale rapporto veniva istituito nei termini del rapporto che la legge poneva tra *testator* e *heres*. Importante è che il rapporto (diretto) con Acca Larentia e (indiretto) con i Lares doveva essere fissato ogni anno quando i campi erano stati seminati. Dunque non si trattava del semplice possesso territoriale, per il quale ci si rivolgeva ai Lares in altre occasioni, ma adesso in dicembre era in questione il possesso della produzione agricola. Da questo punto di vista Acca Larentia, nonostante il nome, perdeva la connessione con i «signori» (i Lares) di un tempo mitico, e al suo posto acquistava una connessione con i «coltivatori» (gli Arvales) del tempo storico. Cessava di essere una eventuale *mater Larum* (il quale ruolo veniva assunto da Lara, o Larunda, la Tacita-Muta, di cui si è detto parlando dei Feralia del 21 febbraio) e diventava la «madre degli Arvali».

Gli Arvali collegavano nel corso dell'anno il momento della semina, o più precisamente il dopo-semina, con il momento del raccolto, o più precisamente dell'ante-raccolto. Nel dopo-semina, quando l'attualità si privava della coltivazione dei campi, ai soggetti umani si sostituivano soggetti mitici: gli Arvali figli di Acca Larentia. Poi in maggio, prima che l'azione umana sui campi tornasse attuale con la mietitura, i soggetti tornavano ad essere umani: erano ancora Arvales, ma adesso non erano i figli di Acca Larentia bensì i dodici sacerdoti che costituivano il sodalizio dei Fratelli Arvali.

NOTE

[1] *Popl.* 8.
[2] Paul. Fest. 85 L.
[3] *Quaest. Rom.* 30.
[4] *Nat. hist.* 8, 194.
[5] *Nat. hist.* 34, 25.
[6] Gell. 7, 7, 2 sgg.
[7] Paul. Fest. 251 L.
[8] Varr., *de l. lat.* 6, 24.
[9] Varr., *de l. lat.* 5, 41.
[10] Fest. 458 L.; Paul. Fest. 459 L.
[11] Fest. 476 L.
[12] Plut., *quaest. Rom.* 69.
[13] Colum. 2, 10, 8.
[14] Pallad. 13, 1.
[15] *Aedi* [*les* ---] *et lectisternium e lec* [*tis* --- *faciunt quos*] *manceps praestat.*
[16] *Adv. nat.* 7, 32.
[17] Per esempio Fabio Pittore riferiva, dai libri pontificali, un *sacrum Ceriale*, denominato da Cerere ed eseguito quasi certamente dal flamine ceriale,

tuttavia dedicato anche a Tellus oltre che a Cerere (Serv., *ad Georg.* 1, 21).

[18] Liv. 2, 41. Cfr. Val. Max. 6, 3, 1b, etc.

[19] Flor. 1, 14, 19.

[20] *Fast.* 1, 673 sg.

[21] Dion. Hal. 1, 33, 2.

[22] Plut., *quaest. Rom,* 48.

[23] Paul. Fest. 135 L.

[24] Si rileva dalle lettere *ad Att.* 5, 20, 5 e 13, 52, 1.

[25] In Macr., *Saturn.* 1, 8, 3.

[26] Macr., *Saturn.* 1, 11, 50.

[27] Macr., *Saturn.* 1, 10, 2.

[28] Macr., *Saturn.* 1, 10, 19; Paul. Fest. 203 L.

[29] Liv. 2, 21, 2; Dion. Hal. 6, 1, 4.

[30] Macr., *Saturn.* 1, 8, 3.

[31] Macr., *Saturn.* 1, 8, 5; Stat., *Silv.* 1, 6, 4; Arn. 4, 24.

[32] Serv., *ad Aen.* 3, 407; Plut., *quaest. Rom.* 11. In Paul. Fest. 106 L. troviamo che lo scoprirsi la testa da parte di coloro che sacrificavano a Saturno era detto «fare luce».

[33] Macr., *Saturn.* 1, 10, 18.

[34] Macr., *Saturn.* 1, 7, 28; 1, 11, 48; Paul. Fest. 47 L.

[35] Macr., *Saturn.* 1, 11, L.

[36] Fest. 202 L.; cfr. 432 L.; Varr. *de l. lat.* 5, 64.

[37] Fest. 202 L.; cfr. 432 L.

[38] Questa idea è espressa da vari autori in vari modi: Verg., *Aen.* 8, 314 sgg.; Fest. 202 L.; Macr., *Saturn.* 1, 7, 21 sgg.; Plut., *quaest. Rom.* 42; etc.

[39] Hes., *Theog.* 179.

[40] Macr., *Saturn.* 1, 11, 48. Poi qualche riga sotto Macrobio non fa più distinzione tra i due dèi e parla di un *Dites Saturnus.*

[41] Macr., *Saturn.* 1, 7, 3 L

[42] A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* Roma 1955, p. 83.

[43] Serv., *ad Aen.* 3, 139.

[44] Gell. 13, 23, 2; Varr., *de l. lat.* 8, 36.

[45] A. Brelich, o.c. (in nota 42), pp. 80 sg.

[46] Più di un autore accenna a questa tradizione, tra cui Virgilio (*Aen.* 8, 357) e Ovidio (*Fast.* 1, 235 sgg.). La versione più dettagliata è in Macrobio (*Saturn.* 1, 7, 21): Giano regnava in Italia (ma stando nel Lazio); accolse l'esule Saturno, il quale gli insegnò a coltivare i campi; Giano «lo ricompensò associandolo al regno».

[47] M. Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni* (trad. ital., Torino 1954, p. 411) elenca cinque tipi di riti di fine-principio d'anno; il quinto tipo è espresso così: «intermezzi carnascialeschi, saturnali, rovesciamento dell'ordine normale, orgia».

[48] Fondamentale è il suo saggio *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (ed. it., Il *mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968).

[49] Macr., *Saturn.* 1, 16, 17.

[50] Ov., *fast.* 1, 167 sg.

[51] Macr., *Saturn.* 1, 7, 26.

[52] Macr., *Saturn.* 1, 11, 1; 1, 24, 23; Sen., *epist.* 47, 14; Stat., *silv.* 1, 6, 43; Aus., *de fer.* 15.

[53] Mart. 11, 6, 4; 14, 1, 2.

[54] Al termine dei *dies feriati* gli edili compivano ispezioni per reprimere il gioco d'azzardo in eventuali bische clandestine o *arcanae popinae* (Mart. 5, 84).

[55] Varr., *de l. lat.* 5, 64; Macr., *Saturn.* 1, 7.

[56] Le testimonianze vanno da Plauto (Mil. 164) che ci parla di una *lex alaria* o *talaria* fino al Digesto (11, 5, 1 etc.)

[57] In Macr., *Saturn.* 1, 7.

[58] Verg., *Aen.* 8, 323 sg.; Ov., *fast.* 1, 238; etc.

[59] Macr., *Saturn.* 1, 7, 24.

[60] Fest. 430, 432 L.

[61] In Varr., *de l. lat.* 5, 42. L'espressione è stata poi ripresa da Virgilio (*Aen.* 8,324; *Georg.* 2, 17, 3) e da altri.

[62] *Annales* 7, 123.

[63] Liv. 39, 55.

[64] Plin., *nat. hist.* 3, 5, 32.

[65] *Römische Mythologie*, Berlin 1865², pp. 84 sgg.

[66] Macr., *Saturn.* 1, 10, 19.

[67] Varr., *de l. lat.* 6, 23; Macr., *Saturn.* 1, 10, 7.

[68] *Nat. hist.* 3, 65; cfr. Macr., *Saturn.* 1, 10, 8.

[69] Macr., *Saturn.* 3, 9, 3.

[70] Plin., *nat. hist.* 15, 17.

[71] *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, p. 75.

[72] Macr., *Saturn.* 1, 10, 9; Paul. Fest. 16 L.

[73] In Macr., *Saturn.* 1, 10, 8.

[74] Cicerone (*ad Brut.* 1, 15, 8) dice: *vos pontifices ad aram* [di Acca Larentia] *sacrificium facere soletis*; ma s'intende che presenziavano al sacrificio e non lo compivano.

[75] Gell. 7, 5, 7.

[76] Fonti: Liv. 1, 4; Plut., *Rom.* 4; *quaest. Rom.* 35; Dion. Hal. 1, 84, 4; Gell. 7, 7, 5; Macr., *Saturn.* 1, 10, 12 sgg.; Tert., *adv. nat.* 2, 10; August., *civ. D.* 6, 7, 2.

[77] *Fast. Praen.*; Macr., *Saturn.* 1, 10, 15.

[78] *Fast. Praen.*; Varr., *de l. lat.* 6, 23; Macr., *Saturn.* 1, 10, 6.

[79] Ov., *fast.* 3, 55 sgg.

Indice analitico*

Acca Larentia, 59, 63, 64, 216, 219, 220, 443-446.
aediles, 122, 175, 177, 180, 181, 182, 187, 374, 375.
aeditui, 126, 443, 444.
Aeneas, 63, 92, 121, 164, 166, 182, 250, 319-322, 341, 342, 348, 387.
Aesculapius, 22-27, 36.
Agonalia, Agonia, Agonium, 30-31, 39, 126, 127, 211, 255, 420, 421.
Ambarvalia, 214, 216.
Amores, 150.
Anchises, 319, 320, 341, 348, 387.
ancilia, 115, 116, 120, 408.
ancillarum feriae, 288.
Ancus Martius, 132, 443, 444.
Angerona, 441-442.
Angeronalia, 441.
Anna Perenna, 120-123.
Antevorta, 32, 35.
Antipolis, 46.
Apollo, 26, 291-295, 297, 428.
Ara Maxima, 321-326.
Argei, 123-126, 207-210.
Aricina, 330, 331, 383.
Armilustrium, 407-408.
Arvales, 197, 198, 215-220, 229, 252, 343, 443, 446.

**Sono quotati, esclusivamente nella forma latina, soltanto i nomi e i termini concernenti la religione romana: divinità, esseri extraumani, figure mitiche, personaggi mitizzati, epiteti, concezioni religiose, feste, riti, luoghi e strumenti di culto.*

Ascanius, 387.
Asylum, 27.
ater, 299.
atrium Caci, 350.
atrium sutorium, 137.
atrium Vestae, 252.
auguraculum, 361.
auguratio, 168.
augures, 33, 170, 317, 341.
Augurium Canarium, 315.
Augurium Salutis, 316, 317.
auspicatio, 168.
auspicia, 88, 341.
axamenta, 117.

Bacchanalia, 146,180, 193
Bellona, 237-241, 244, 245, 247.
Bidental, 242.
bidentales, 242, 403.
Bona Dea, 197, 199-202.
Brutus, 227, 234.
bulla, 127.

Caca, 350.
Cacus, 321, 326, 350.
Caeculus, 350.
calata (comitia), 142, 143, 211, 212, 420.
calpar, 164.
Camenae, 36, 327, 328, 329.
Campus Martius, 27, 36, 100, 214, 246, 417.
Capitolium, 91, 233, 380, 381.
Caprotina, 286.
Capta, 134.
Cara cognatio, Caristia, 89, 90.
Carinae, 126.
Carmenta, 31-35, 45, 52, 53, 71, 86-88, 94, 167, 168, 322, 329.
Carmentes, 33.
carmina, 33, 87, 88, 167, 168, 328.
Carmina Marciana, 293, 295.
Carna, 225-227, 234, 235.
castitas, castus, 38, 39.
Castores (Castor, Pollux), 296-298, 327-329.
Cela, 122.
celeres, 133.
cerei 426.
Ceres, 29, 41, 122, 123, 129, 156-158, 163, 173-182, 186, 358, 359, 375-377, 420-423, 425.
Cerialia, 129, 156-158, 173-176, 188.
Cerus, 157, 163.
Circus Flaminius, 329.
Circus Maximus, 329, 372, 385.
clavus annalis, 146, 386.
Cluilius, 398.
Clusius, 16.
collegia compitalicia, 30.
columna bellica, 237, 238.
Comitium, 95, 115, 116, 133, 263.
Compitalia, 28-30, 123, 345.
Concordia, 247, 304-308.
confarreatio, 74.
Consiva, 353, 362-363.
Consivius, 363.
Consualia, 338-348, 363, 384, 423, 424, 440.
Consus, 338-348, 363, 423, 424, 439-441.
Covella. 274.
Curiatii, 353, 393-402.
Curiatius, 393, 400, 402.
Cybele, v. Magna Mater.

Damia, 199, 200.
damiatrix, 199.
Damium, 199.
Dea Dia, 217, 220.
Dea Muta, v. Tacita.
decemviri sacris faciundis, 23, 24, 33, 292-294.
decima, decuma, 55, 76, 323, 324, 326.
desultores, 374.

detestatio sacrorum, 75, 142, 232, 251, 260.
devotio, 318.
Diana, 18, 19, 327-335, 383, 384.
dictator, 385-387.
dies Alliensis, 299-302, 305, 306.
Dioscuri, v. Castores.
Dis, Dispater, Dites, 358, 359, 428.
Dius Fidius, 241-245, 392, 401, 403.
Diva Angerona, v. Angerona.
Divalia, 425, 441-443.

Egeria, 327.
Elicius, 397, 399.
epulones, 382, 383.
Epulum Iovi, 372, 378, 383, 413-415.
Equester, 327, 329.
Equirria, 338, 339, 406.
Erycina, 164, 165, 169, 248.
Evander, 208, 321.
evocatio, 176.
exta, 67, 152, 155, 159, 172, 322, 338, 341, 382.
extispicium, 155, 168, 341.

Falesus, 303.
fanatici, 56, 241, 247.
fanum, 55, 56, 76, 129, 323-326, 330.
Fatuus, Fatua, 52, 58, 87, 88, 153, 197, 199.
Fauna, 58, 167, 192, 197, 199-202, 264.
Faunus, 51-58, 66-71, 87, 88, 102, 118, 153, 162, 166, 167, 199-201, 247, 264, 328, 366.
Faustulus, 162, 443, 445.
februa, 47, 48, 159.
Felicitas, 281, 282, 321.
felix, 12, 111, 281, 282.
Feralia, 58, 85-89.
Ferentina, 223, 367.
Feretrius, 352, 397-399, 401.
Feriae Latinae, 359, 360, 373, 376-379, 382, 414, 415.
Feriae Sementivae, 29, 40-42, 84, 156, 421, 422, 423.
Feronia, 414, 415.
fetiales, 95, 237, 238, 352, 397-399.
Fides, 391, 392, 400-403.
Fidius, v. Dius Fidius.
flamen Dialis, 39, 40, 47, 68, 111, 116, 337, 383.
flamen Martialis, 111.
flamen Quirinalis, 59, 64, 111, 172, 338, 340, 344, 443.
flamines, 75, 142, 161, 188, 252, 293.
flaminica, 124, 253.
Flora, 173, 188, 189, 329.
Floralia, v. Ludi Florales.
Fluonia, 236.
Fons, Fontus, 36, 404, 405.
Fontinalia, 404, 405.
Fordicidia, 152-156, 159.
Fornacalia, 29, 74-76, 79, 84, 123, 129, 249, 351.
Fornax, 74.
Fors, 268-271.
Fortuna, 122, 149-151, 155, 163, 169, 185, 212-214, 257-261, 265, 268-271, 282, 286, 287, 329, 414, 435.
Fufetia, 418, 419.
Fulgur, 402.
Furrina, 303.
Furrinalia, 302, 303.

Gaia, 417-419, 444.
genius, 230-233, 236, 237, 446.

Hercules, 208, 244, 245, 320-328, 443, 444.
Hersilia, 351, 395, 396.
Honos, 198, 247, 318, 321.
Hora Quirini, 349, 351, 395-398.
Horatii, 353, 393-402.
Horatius Cocles, 398.
Hostiles (Lares), 219.

Hostilius, 395.

Ianus, 13-22, 35-39, 49, 52-54, 57, 58, 65, 70, 93-96, 90, 166, 214, 226, 252, 267, 334, 335, 336, 363, 384, 393, 399, 403, 405, 429, 432, 436, 437.
Idaea, 183, 186.
idulis (ovis), 37.
Incubus, 56, 58.
Indiges, 318-320, 348, 420, 438.
Insula Tiberina, 22, 27, 51, 57, 417.
Inuus, 56, 58.
Inventor, 321.
Invictus, 262, 320.
Iuno, 48-51, 67, 68, 111-114, 129, 133-135,188, 200, 201, 233-236, 240, 241, 247, 274, 281, 286, 289, 290, 305, 315, 380-382, 393, 400, 402, 403.
iuno, 229, 232, 233, 237, 272, 305, 400.
Iuppiter, 11, 14, 15, 22, 23, 24-28, 37-40, 45, 49-52, 54, 57, 68, 69, 80, 81, 86, 88, 89, 94, 95, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 129, 134, 135, 136, 141, 151, 152, 164-170, 175, 188, 196, 201, 210, 212, 213, 220, 233, 238, 240, 243-245, 250, 262, 265-267, 317-319, 321, 326, 327, 330, 337, 338, 344, 347, 348, 352, 358, 371, 372, 376, 378, 380-387, 391, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 405, 414, 415, 421, 424, 428-431, 435-437, 442, 444.
Iurarius, 52, 166.
Iuturna, 35-36, 86, 88, 89.

Kalendae Fabariae, 225.

Lapis Niger, 339.
Lara, Larunda, 86-89, 167, 202, 446.
Larentalia, 425, 443-446.
Lares, 28, 29, 86, 87, 201, 202, 210, 217-220, 338, 343-345, 348, 444-446.
Latiar, 359; v. anche Feriae Latinae.
Latiaris, 319, 330, 378, 381-386, 391, 396, 414, 439.
Latinus, 102, 250, 319, 438.
Latona, 292, 293.
Lavinia, 121, 250.
lectisternium, 308, 327, 422.
Lemures, 202-206, 209, 210.
Lemuria, 59, 202-206, 217, 338.
Liber, 127-129, 156, 174, 175, 177-181.
Libera, 129, 156, 174, 175, 177-181, 416.
Liberalia 30, 126-129, 179, 180.
Libertas, 151, 152.
Libri Sibyllini, 23, 33, 151, 183, 186, 246, 292, 293, 294, 317, 341.
Lua Saturni, 429.
Lucaria, 302.
Lucina, 112-114.
ludi, 38, 174, 218, 303, 338, 344, 349.
Ludi Apollinares, 291-295, 388.
Ludi Ceriales, 156-158, 173, 174, 177-182, 375, 377-379.
Ludi Florales, 173, 174, 186-189.
Ludi Magni o Romani, 372-379, 382, 385, 386, 414, 415.
Ludi Megalenses, 173, 174, 182-185.
Ludi Piscatorii, 245, 246.
Ludi Plebei, 413-415.
Luna, 318, 320.
Lupercal, 66, 118.
Lupercalia, 52, 65-73, 204, 289.
luperci, 52, 65-73, 118, 119, 150, 197, 216, 217, 229, 252, 263, 264, 290.
lustrationes, 25, 65, 137, 214.
Lusus Troiae, 387.

Magna Mater, 173, 182-185, 196.
Maia, 195-202, 210, 228, 395.
Maiestas, 196-200, 349, 35, 395.
Mamuralia, 119, 120.
Mamurius Veturius, 116, 120.
Manes, 62, 202, 203, 206.

Mania, 206.
mansiones, 117.
Mars, 26, 27, 80, 81, 100, 107-118, 127, 128, 133, 134, 136-141, 188, 210, 214-220, 236, 237, 240, 314, 338, 343-348, 380, 381, 405, 408.
Mater Matuta, 50, 51, 254-265, 336.
Matralia, 254-265.
Matronalia, 112.
Matuta, v. Mater Matuta.
Medicus, 294.
Meditrina, 404.
Meditrinalia, 338, 403, 404.
Megalesia, v. Ludi Megalenses.
Mens, 246-248.
mensae curiales, 403.
Mercurius, 86, 89, 195-197, 202, 210.
Messapus, 303.
Metius Fufetius, 353, 394, 398, 399, 419.
Minerva, 113, 122, 123, 129, 133-141, 188, 212, 263, 380-382.
ministri, 152.
mola salsa, 74, 204, 205, 249, 251.
Moneta, 233, 247, 315.
Mulciber, 349, 351.
Muliebris, 287.
mundus, 253, 299, 353-362, 384, 415.
mutitationes, 182, 184.

nefastus, 62.
Neptunalia, 302, 303, 339.
Neptunus, 302, 338, 339, 348.
Nerienes, Nerio, 122, 137-141, 237.
Nonae Caprotinae, 82, 286, 295.
novendialis, 58.
Novensiles, 318.
Numa Pompilius, 15, 87, 91, 116, 120, 123, 132, 153, 167, 188, 252, 327, 391, 399.
Numitor, 66.

October equus, 405-407.
Opalia, 425, 439-441, 446.
Opiconsivia, 362, 363, 385.
Opifera, 349, 353.
Ops, 197, 199, 349, 351-353, 362, 363, 395, 397, 398, 425, 428, 439-442, 446.
Optimus Maximus, 24, 38, 382, 384, 399.
oscillum, 378.

Paganalia, 42, 124, 421.
Palatuar, 420.
Pales, 122, 159-163.
Panda, 122.
Parentalia, parentationes, 58-64, 79, 84, 90, 203, 204, 445.
Parilia, 29, 153, 159-163, 406, 407.
Patulcius, 16.
pax deorum, 360.
Penates, 163, 249, 250, 275.
penus Vestae, 248-250, 253, 262, 265.
Permarini, 202.
persillum, 335.
piacula, 25, 215.
piamina, 47, 48.
Picus, 102.
pietas, 63, 64.
pignora imperii, 250, 275.
pila Horatia, 398, 399.
Pinarii, 321, 322.
pistor, 277.
polluctum, pollutum, 323, 324, 366.
Pollux, v. Castores.
pomerium, 175.
pontifices, 23, 24, 31, 40, 47, 74, 95, 96, 99, 132, 142, 152, 195, 207, 248, 251, 252, 274, 285, 293, 315, 362, 382, 383, 386, 443.
Poplifugia, 282-286, 295.
Porrima, 32, 34.
Portunalia, 255, 335-338, 384.
Portunus, 255, 335-337.

Postverta, Postvorta, 32, 34, 35.
Potitii, 321, 322.
Praestites, 201.
praesul, 117
Primigenia, 122, 212, 213, 258, 414.
probatio equitum, probatio equorum, 295, 387.
Proca, 225.
profanatio, 323.
profanus, 324, 325.
Prorsa, 32, 34.
Proserpina, 158, 179, 358.
Pudicitia, 279.
puls fabata, 225.
purgamina, 47.

Quadrata Roma, 395, 361.
Quinquatrus, 115, 262-265, 290.
Quirinalia, 77-85, 249, 326, 338.
Quirinus, 64, 77-85, 109-111, 113, 115-118, 134, 136, 220, 285, 286, 298, 320, 336, 340, 342, 347, 348, 351, 380, 381, 393, 395, 439.
Quiris, 402.

Rea Silvia, 64, 108.
Regia, 31, 64, 116, 159, 252, 352, 362, 405, 407.
Regifugium, 89, 95-99, 283.
Regina, 50.
religio, religiosus, 49, 62, 253, 254, 299, 300, 359.
Remus, 66, 67, 72, 73, 108, 118, 162, 175, 203-205, 216, 298, 361, 443, 445.
rex nemorensis, 19, 333, 334, 342, 352.
rex sacrorum, 19-22, 31, 39, 40, 47, 49, 65, 75, 95, 96, 99, 132, 141, 142, 252, 276, 285, 320, 334, 362, 399, 424.
Robigalia, 171, 172.
Robigo, Robigus, 171, 172.
Romulus, 15, 38, 64, 66, 67, 73, 78-85, 99, 108-110, 117, 118, 162, 175, 189, 196, 203, 204, 216, 217, 220, 228, 235, 249, 285, 286, 287, 298, 305, 310, 320, 321, 338-347, 351, 352, 355, 356, 361, 395, 396, 399, 407, 438, 443, 445.

sacer, 61, 62, 91, 170, 325.
Salacia, 303.
salii, 30, 31, 114-119, 125, 133, 134, 136-139, 150, 157, 197, 216-218, 229, 252, 263, 290, 408.
Salus, 316-318.
Sanctus, Sancus, 241, 242, 244.
Saturnalia, 70, 114, 360, 424-439, 442, 444.
Saturnus, 102, 328, 360, 366, 421, 425-429, 431-440, 444.
Saxum, 199.
Semo Sancus, v. Dius Fidius.
Semones, 218, 316.
Semonia, 316.
Septimontialis satio, 421.
Septimontium, 41, 124, 420, 421, 424.
Servius Tullius, 28, 42, 74, 80, 254, 257-262, 268, 330, 333, 334, 349, 350, 368, 384.
servorum dies, 332.
Sibylla, 23, 294.
Sicinius, 394.
Sigillaria, 426.
Silvanus, 53, 58, 328, 366, 442.
Silvius, 334.
Sol, 318-320, 420.
Sororia, 393, 400, 403.
sortes, 213, 268, 269.
Sospita, 48-51, 200, 240, 289.
Sospitalis, 294.
Spes, 313, 314.
spolia opima, 238, 352, 399.
Stator, 37, 38, 166, 238.
strenae, 12.
Strenia, 12.
Striges, 226, 227, 235.

stultorum dies, feriae, 77.
Subsaxana, 199.
Sublicius (pons), 207, 208.
suffibulum, 362.
suffimina, 159, 160.
suffitio, 160.
summanalia, 279.
Summanus, 265-268, 279.
suovetaurilia, 214.

Tacita, 86-89, 94, 167, 442, 446.
Tanaquilla, 261, 418.
Taracia, 418, 419, 444.
Tarquinii, 28, 80, 134, 227, 234, 242, 258, 259, 261, 368, 372, 377, 381, 382, 384, 417, 418.
Tarutius, 444.
Tellus, 41, 153, 156, 157, 177, 185, 196, 197, 421-423, 427.
templum, 276.
Terminalia, 90-95.
Terminus, 90, 93-95, 381, 391, 392.
testamentum, 75, 142.
Tiberinalia, 335.
Tiberinus, 36, 417.
tibicines, 262.
Tigillum Sororium, 392, 393, 398-402, 403.
Titus Tatius, 12, 189, 235, 242, 265, 318, 407-409.
Tonans, 371.
transvectio equitum, 295-299, 387.
Tubilustrium, 137, 138, 350, 408, 420.
Tullia, 258-260.
Tullus Hostilius, 116, 352, 394-399, 402, 403.
Turnus, 36, 164.

vates, vaticinia, 33, 34, 52, 87, 102, 166, 168, 328, 442.
Vediovis, 22-28, 52, 110, 211, 223, 267, 279.
venena, 165, 167, 188, 189, 200.
Veneralia, 149.
veneratio, 170.
venia, 170.
Venus, 139, 149-151, 164-170, 177, 185, 188, 189, 200, 248, 321, 337.
versus, 117.
Verticordia, 149-151, 169.
Vertumnus, 327-329, 363.
Vesta, 111, 209, 248-254, 256, 267, 334, 336, 350.
vestales, 61, 63, 64, 152, 201, 204, 207, 209, 217, 249-253, 256, 258, 276, 338, 340, 343, 362, 369, 406, 418, 419.
Vestalia, 204, 248-254, 256.
Viales, 29, 202.
Victor, 151, 320.
Victoria, 151, 283, 313, 314.
Victrix, 321.
Vinalia, 164-170, 172, 337, 338, 384, 404, 406.
Virbius, 19, 25.
Virgo, 257.
Virilis, 149, 150, 169.
Virtus, 247, 318, 321.
Vitula, 283.
vitulatio, 283, 295, 309.
Volcanal, 348, 349, 356, 360, 398.
Volcanalia, 348-353, 356, 360, 385, 398.
Volcanus, 195, 196, 212, 245, 265, 321, 348-353.
Volturnalia, 363, 384.
Volturnus, 363.
Volupia, 441, 443.
Vortumnus, v. Vertumnus.
Vulcanus, v. Volcanus.

Indice

Introduzione	pag.	3
Capitolo primo		
GENNAIO	«	11
1.1 Le prime calende dell'anno	«	11
1.2 Giano 16		
1.3 Vediovis e Eusculapio (1° gennaio)	«	22
1.4 Compitalia	«	28
1.5 Agonalia (9 gennaio)	«	30
1.6 Carmentalia (11 e 15 gennaio)	«	31
1.7 Giuturna	«	35
1.8 Giove Statore	«	37
1.9 Feriae Sementivae	«	40
Note	«	43

Capitolo secondo
FEBBRAIO « 47
2.1 Februa « 47
2.2 Giunone Sospita (1° febbraio) « 48
2.3 Fauno (13 febbraio) « 51
2.4 Parentalia (13-21 febbraio) « 58
2.5 Lupercalia « 64
2.6 Fornacalia « 73
2.7 Quirinalia (17 febbraio) « 76
2.8 Feralia (21 febbraio) « 85
2.9 Caristia (22 febbraio) « 89
2.10 Terminalia (23 febbraio) « 90
2.11 Regifugium (24 febbraio) « 95
2.12 Equirria (27 febbraio) « 99
Note « 101

Capitolo terzo
MARZO « 107
3.1 Marte « 107
3.2 Le calende « 111
3.3 Feste di Marte e culto saliare « 114
3.4 Equirria-Mamuralia (14 marzo) « 119
3.5 Anna Perenna (15 marzo) « 120
3.6 Gli Argei (16-17 marzo) « 123
3.7 Liberalia-Agonalia (17 marzo) « 126
3.8 Quinquatrus (19 marzo) « 130
3.9 Minerva « 134
3.10 Tubilustrium (23 marzo) « 137
3.11 Q.R.C.F. (24 marzo) « 141
Note « 144

Capitolo quarto
APRILE 149
4.1 Calende: Venere Verticordia e Fortuna Virile « 149
4.2 Le None e le Idi (5 e 13 aprile) « 151
4.3 Fordicidia (15 aprile) « 152

4.4 Cerialia (19 aprile) « 156
4.5 Parilia (21 aprile) « 159
4.6 Vinalia (23 aprile) « 164
4.7 Robigalia (25 aprile) « 171
4.8 Ludi Matri Magnae (Megalenses) Ludi Cereri (Ceriales) Ludi Florae (Florales) « 173
NOTE « 190

CAPITOLO QUINTO
MAGGIO « 195
5.1 Calende: Maia, Bona Dea, Lares Praestites « 195
5.2 Lemuria (9 11 13 maggio) « 202
5.3 Gli Argei (15 maggio) « 207
5.4 Mercurio (15 maggio) « 210
5.5 Agonalia Tubilustrium e Comitia calata (21 23 24 maggio) « 211
5.6 Fortuna Publica e Primigenia (25 maggio) « 212
5.7 Ambarvalia e Fratres Arvales « 214
NOTE « 221

CAPITOLO SESTO
GIUGNO « 225
6.1 Le «Calende delle fave»: Carna e Giunone Moneta « 225
6.2 Bellona (3 giugno) « 237
6.3 Dius Fidius (5 giugno) « 241
6.4 Ludi Piscatorii (7 giugno) « 245
6.5 Mens (8 giugno) « 246
6.6 Vestalia (9 giugno) « 248
6.7 Matralia (11 giugno) « 254
6.8 Quinquatrus minusculae (13 giugno) « 262
6.9 Summanus (20 giugno) « 265
6.10 Fors Fortuna (24 giugno) « 268
NOTE « 272

Capitolo settimo
LUGLIO
7.1 Calende: Felicitas « 281
7.2 Poplifugia (5 luglio) « 282
7.3 Nonae Caprotinae (luglio) « 286
7.4 Ludi Apollinares (6-13 luglio) « 291
7.5 Idi: Transvectio equitum (15 luglio) « 295
7.6 Dies Alliensis (18 luglio) « 299
7.7 Lucaria Neptunalia Furrinalia (19-25 luglio) « 302
7.8 Concordia (22 luglio) « 304
Note « 309

Capitolo ottavo
AGOSTO 313
8.1 Calende: victoria e spes « 313
8.2 Crocifissione dei cani (3 agosto) « 314
8.3 Salus (5 agosto) « 316
8.4 Sol Indiges (9 agosto) « 318
8.5 Ercole (12 agosto) « 320
8.6 Diana (13 agosto) « 327
8.7 Portunalia (17 agosto) « 335
8.8 Vinalia (19 agosto) « 337
8.9 Consualia (21 Agosto) « 338
8.10 Volcanalia (23 agosto) « 348
8.11 Apertura del mundus (24 agosto) « 353
8.12 Opiconsivia (25 agosto) « 362
8.13 Volturnalia (27 agosto) « 363
Note « 364

Capitolo nono
SETTEMBRE « 371
9.1 Calende « 371
9.2 Ludi Magni o Romani (4-19 settembre) « 372
9.3 Giove Ottimo Massimo (13 settembre) « 380
9.4 Equorum probatio (14 settembre) « 387
Note « 389

Capitolo decimo
OTTOBRE « 391
10.1 Calende: Fides Tigillum Sororium « 391
10.2 Iuppiter Fulgur e Iuno Quiris (7 ottobre) « 402
10.3 Meditrinalia (11 ottobre) « 403
10.4 Fontinalia (13 ottobre) « 404
10.5 October equus (15 ottobre) « 405
10.6 Armilustrium (19 ottobre) « 407
Note « 410

Capitolo undicesimo
NOVEMBRE « 413
Note « 416

Capitolo dodicesimo
DICEMBRE « 417
12.1 Gaia e Tiberino (8 dicembre) « 417
12.2 Agonalia (11 dicembre) « 420
12.3 Le Idi (13 dicembre) « 421
12.4 Consualia (15 dicembre) « 423
12.5 Saturnalia (17 dicembre) « 424
12.6 Opalia (19 dicembre) « 439
12.7 Divalia (21 dicembre) « 441
12.8 Larentalia (23 dicembre) « 443
Note « 447

Indice analitico « 451